



مالك احمد صدق

1127

بسم الله الرحمن الرحيم
 يا صديق بك الاستغناء للتمتع وبل آتبع

المحدث مخترع العقل الفعال وسبع النفس للحكام معلق الصور بالمواد
 ومؤلف النسب بين الاعداد والاعمال وحرك الفلك لامن المكنة واليه كل شيء
 ويكون الكائنات من تغاير الالوهات له المجد والبقاء في البدو والرجوع ومنه
 جود والعتاد في الازمنة والاولى واستله ان يصلى على شرف من نهض
 بعبادة الرسالة وساس الامة بصنوف السياسة محمد وآله المتخلين با
 لاضلاق المرضية المتخلين من الادناس البشرية عليهم الطهارة والشارع والهم
 محمد والدعاء **وبعد** فيقول العبقري الفخري محمد بن ابراهيم الشهير بالصدر الشريف
 عفي عنهما ما تطابقت العوائين محكية والاحول الدينية على ان اجلي الزخاير
 والستارات وافضل العسايل الى العز بالدرجات تكميل القوة النظرية
 بتجصيل العلوم الحقيقية وتعيين التوابع البقية اذ هي نفس اشتاق اليه
 النفوس الانسانية وتفتح به العقول الهولائية وبها يصير الانسان في ثبات على
 الاشياء والاوقان مسالك سبيل العرفان فيمتحن في سبعين احد ثمان
 وظلمات العم والوحدة فصرفت شطرا من عمره في تحصيلها وبرهنة من دهره
 في البحث عن طيفها واجمالها وكنت شديدا الاشتغال من سالف الاوان
 تبينها كنه التوابع من اول الربيع الى تغيبها حتى ظهر في مساعي من قدمني من علماء
 الاعصار ووصلت الى غاية افكار من سبقني من حكماء الادوار ففرقت ما كنت
 قرعني البقرة انشاء مطالعنا من الرد والاحكام وحادث به فكوني بحريجة
 حين الشغل بما حفرها من النقص والابرار ارقا ما منشئة في اوراق
 متفرقة ولم يتيسر النظم والتصرف والجمع والتأليف لتشتت حال وتفرق
 البال وعدم مساعدة الزمان ومعاونة اهل الدوران ولما كثر التماس بعض
 المستردين التي المشتغلين بقرارة الهداية للحكيم الكامل والفخيرة الفاضلة
 الذين مفضل الابهوى لدى ان كتب لاشرها جامعا لشتات ما استقدته من

الشارات



من اشارات الحكما وتبصيرا لهم واستنبطت من ابحاث الفلاسفة وتلويحاتهم مفضا
 الى ذلك ما قد رست او الهمت الهامات ما يبدوا من الله وملكوته فشرعت فيها جابة
 للمستمع واقامة لمقننه فجهدي في كشف المطالب والمناجاة بتوضيح المقاصد
 والمباني في حاشية اعلى طريقة المجادلين الذين يجردون ظواهر الانفاظ ولا يرون
 بواطن المعاني ومن استفتح عين عقده من رفقة الغفلات وسنة التقلبات بهتة
 بالتعوي في هذا الكتاب الى طريق الرشاد ومنزل الصواب وبه يطابق افكار
 لا تكاد توجد في مطالب الكتب الكبار ودقائق استار لا بشيرة بالحكام في الامور
 والمسؤول ممن يجنب بحسب الخبرة من مجرور الاعتداف ان يصحح مواضع خطأ
 والتحليل ويصيح مواضع القصور والذلل بشيرة بطلان المكاد القطن الغايي مع
 الامام والخصم اللاني وليند قبل ان يشرع في المقصود بتبصير الحكمة وبيان
 اقتضاها مستعينين بواب العقل ومفيض جود **فاعلم ان الحكمة** صناعة نظرية
 تستغنى بها كيفية ما عليه الوجود في نفسه وما عليه الواجب من حيث الكتاب
 النظريات واقتنا الملكات لشكل النفس وبصيرة عالما معقولا مضاهيا
 للعالم الموجود فتتعد بذلك السعادة القصوى وذلك بحسب الطاقة
 البشرية فهي تنقسم على قسمين الاول هو الحكمة النظرية ومثاله علما بان العالم
 محدث وان له صانعا فبما قادر عالما وان السواد كره وان النفس فيه
 والثاني هو الحكمة العملية ومثاله العلم بان كيف يكون الكتاب الملكات النظرية
 النفسانية وازالة الملكات الزمنية النفسانية وكيف يمكن اضافة المرحى
 وتحصيل الصحة فكل واحد من هذين علم الا ان الاول علم بشي لا تأثر لنا
 البتة فيه بل المقصود من معرفته نفس تلك المعرفة فقط والثاني علم بشي يمكن
 المطلوب من تحصيل العلم به اذ خاله في الوجود او منعه من الوجود والحكمة النظرية
 اشرف من الحكمة العملية لانه كلما بعلم يعمل كان العلم فيه وسيلة والعمل مقصود
 والوسيلة في كل شي احسن منه المقصود فالعلم بالاعمال يكون ادون منزلة
 من تلك الاعمال ولا شك ان الاعمال ادون منزلة من المعارف الاسمية وبذلك
 القدسية وذلك يدل ان الحكمة العملية ادون منزلة من الحكمة النظرية بكثير
 وايضا فان ملكة القوة النظرية اشرف مما يستعمل به القوة العملية وهو
 ملكة العملية لا يتناهي مجنبه العالي من النفس وهذه هي مجنبه الساقطة وذلك

هذا هو النبي عليه السلام

انتقاه الله مباركاه خارج اليه الاول
 في هذا النوع من الحكمة تكون في بعض النظم
 الاقن واتباع الملك وكسب الملك
 وزخيرة ابد رب يعق

يد والاولى بدواها بخلاف فانها قد يزول عنها بالكلمة والكلام الالهي
 ناطق بحصر الكمالات الانسانية في هاتين الكلمتين قال الله تعالى
 عن تحليل صلوات الله على نبيه وعليه رتب حب في حكمنا والحق في الصالحين
 المراد من الحكم تكليل القوة النظر والمراد من قوله تعالى والحق في الصالحين تكليل
 القوة العملية وقال الله تعالى حفظا بالموسى عليه السلام فاسمع لما يلقى
 انبياء الله لا اله الا انا فاعبدني قوله تعالى لا اله الا انا اشارة الى كمال القوة
 النظرية وقوله فاعبدني اشارة الى كمال القوة العملية وقوله سمع وتعالى
 حكايته عن عيسى عليه السلام قال اني عبد الله اتاني الملك وجعلني نبيا وكا
 انما كنت كل ذلك اشارة الى كمال القوة النظرية ثم قال واوصاني بالصلاة
 والذكر ما رمت حينما وهو اشارة الى كمال القوة العملية وقال الله تعالى حفظا بالموسى
 فاسمع لما يلقى انبياء الله لا اله الا اله فاعبدني اشارة الى كمال القوة
 النظرية واستغفر لذنوبك والمؤمنين والمؤمنات اشارة الى كمال القوة العملية
 وقوله تعالى امنوا وعلوا الصلوات ايها وفيه اشارة الى كمال هاتين القوتين
 القوتين فقد ظهر من نور الوحي ونور الحكمة ان كمال الانسان محصور في العلم
 والعمل وبها يحصل الاحاطة بالمعقولات والنجاة عن مجاميد ما ينشأ من الغايبات
 الامور لا ما لا يتعلق بالاعمال وتسمى العلم المتعلق به بحكمة النظرية التي غايباتها
 اشكال القوة النظرية من النفس بحصول العلم التصوري والتفريقي بالبرهان
 يتعلق بكيفية عمل او كيفية مبدء عمل من حيث هو مبدء عمل بحصول العلم بفعل
 وايضا ما يتعلق بالاعمال وتسمى العلم المتعلق به بالحكمة العملية التي غايباتها اشكال
 القوة العملية بالاخلاص بعد ما يستكمل القوة النظرية بالعلم التصوري و
 التصديقي بامور يتعلق بكيفية عمل او كيفية مبدء عمل من حيث كذلك في حكمة
 النظرية ثلثة اقسام منها ما يتعلق بامور جزائية مستغنية عن العلم في قوله
 وجود العين والذوق على اشراط المادة كالاله الحق والعقول الفعالة في الاشياء
 الالولية للموجود كالواجب والممكن والواحد والكثير والعلة والمفعول والعلوى
 والجزوي وبذلك فان خالط شيئا منها المراد الجسمانية فلا يكون على سبيل
 الانتقار والوجوب وتسمى هذه القسم العلم الاعلى فمنه العلم الحكيم المشتمل
 على تقاسم الوجود المسمى بالفلسفة الاولى التي تشبه بالاله علما وعلما وكما كان

الاتصاف

3
 الاتصاف بهذا العلم موجبا لهذا التشبه احقق عليه الفلسفة ووجه كونه
 اولى تقدمه على سائر العلوم رتبة ومنه الاله الذي هو فن المعارف المستسمى
 بانولوجيا اي معرفة الربوبية موضوع يدين الفنون العلم الاشياء وهو الموقوف
 من حيث هو ومنها ما يتعلق بامور مادية وان كان لا يعلم خبرها بخبرها ولا
 لا يحتاج في فرضها وجودة الى خصوص مادة واستعداد وسمي بالحكمة الوسطى
 والعلم الرياضي والتعاليهي كالمتر ببع والتثنية والتدوير والكرية والحكمة
 والعدد وخواصه فانها امور تقتصر الى المادة في وجودها لاحدودها و
 انما سمى بالرياضي والحكمة الوسطى لان النفس تارة تاض به من حيث ينقل
 عما يدركه الحس الى ما يحده الذهن عن المحسوس بالحكمة فهو واسطة اليقين
 بحسوس اصلا وهو العلم الالهي وعلوم التعاليم اربعة لان موضوعها الحكم
 وهو اما متصل او منفصل والمتصل اما متحرك او ساكن فالمتحرك هو
 الهندسة والمنفصل اما ان يكون له نسبة تاليفية او لا يكون فالاول هو
 المستقي والثاني هو الحساب ومنها ما يتعلق بامور مادية لا يتوهم خبرها
 ومع عدم خبرها لا يستغنى في فرض وجودها عن التغير وخصوصا في تقدير
 فالانسان مثلا لا يمكن ان يغير او يتصور الا في حجم وعظم والخطو ستة الا
 في الانف بخلاف التغير وهذا هو العلم الطبيعي وموضوعه جسم العالم من حيث
 ان له مبدءا حركته او ساكون هذا هو التقسيم المشهور قد فرق الشيخ الالهي
 حكمة الاشراق قدس الله نفسه بين الحكمتين والهندسة بان موضوع حساب
 العدد وهو من الاقسام الالولية للموجود لان الموجود بما هو موجود صحيح لان
 بوحدة او كثرة من غير ان يصير رياضيا او صيبيا فكون الموجود لا يتغير في
 مادة من حيث هو ذو عدد ولا في الوهم ولا في العين فان المعارف اربعة
 ذوات عدد وموضوع الهندسة المقدار ولا يقع في الاعيان الا في مادة
 في هذا فارق الحساب الهندسة بما ذكره فوجب بناء على التقسيم المشهور
 دخول في ضابطه العلم الحكيم مع انه من اقسام الرياضيات فلو اشتد على العلم
 الاعلى عدم الخطة بالحكمة فخرج عنه كثير من تقاسيم الوجود وان ترك على تقدير
 دخل موضوع الحكمتين فقامت التقسيم المشهور فالاجود ان يقسم العلوم الى ما
 هو علم نفس الوجود والى ما ليس بموضوع نفس الوجود فالاول العلم الاعلى والآخر

لا يتوقف بوحدة او كثرة
 شيء على

ليس موضوعه نفس الوجود اما ان يشترط في فرض وقوعه صليح مادة متخصصة
 الاستعداد ام لا الاول هو الطبيعي والثاني هو الرياضي وهي طريقة حسنة
 لا يلزم منها دخول تحت في الالهي واما الحكمة العملية التي موضوعها النفس لا ينتج
 من حيث انصافها بالاخلاق والملاط في ايضا ثلاثة اقسام لان التدرج في
 والتباعد في الانسانية لا يحل اما ان يختص بشخص واحد فقط او لا الاول هو الحكمة
 التي بها يكون الانسان معيشة الدنيوية فاضلة وجبوتية الاخرية كاعلة ويسمى علم
 الاخلاق والتي لا يختص بشخص واحد بل لا بد فيها من شركة يتم بها الاجتماع فذلك
 الاجتماع اما ان يكون بحسب منزل او بحسب مدينة فالاول يستمر حكمة منزلية
 والثاني مدنية ومن جعلها رباعية قسم العلم الى قسمين لان المدنية ينقسم
 الى ما يتعلق بالملك والسلطنة والى ما يتعلق بالنبوة والشمسية ويسمى الاول
 علم السياسة والثاني علم النوايس وقد وقع في الحكمة النظرية مثل هذا ولا
 تناقض فيه بل هو من احد القسمين في الاخر من ثلث القسمين والافلاطون
 كتاب في غاية الجودة واللطافة فيما يتعلق بالشمسية والنبوة يسمى بالنوايس
 ولا رسلوا ايضا كتاب في ذلك وكل منهما كتاب في سياست الملك وقد صنف العلم
 الاول كتابا حسنا في تهذيب الاخلاق وصنف من المتأخرين ابو علي بن مسكويه
 كتابا جديدا فيه سماه بكتاب الطهارة لخصه المحقق الطوسي قدس سره فانه في اقسام
 الحكمة الاصلية والحكم ادخال المتعلق في الحكمة وجعلها من اقسام النظرية كاهله
 الشيخ الرئيس كيف ولو اختص موضوع الحكمة بالوجودات العينية لخرج منها
 العلم بقاسم الوجود من الامور العينية وما اجهت به عنه من ان الامور العينية هي
 موضوعات بل عمولات ثبتت للايمان فلا يخفى من تكلف مستغنى عنه وكذا ان جعلها
 مشتقات دون المبادئ اذ لا فرق بين الموجود بما هو موجود والوجود والممكن
 بما هو ممكن والامكان كما نص عليه الشيخ في الشفاء وهذه الكتب تدرج على علوم
 ثلثة المنطق والطبيعي والالهي فقديم الاول كونه على الترتيب الثاني وتأخير
 الثالث كونه على ما وراء الحس ودان التعليم التدرج من المحسوس الى المقنن
 ومن الاسهل الاقرب الى الاصعب الاعداء اقتفاء بالمعكم الاول قيل موضوع المصنف
 حكمة الرياضية لا يتناهي في الاكثر على الامور الموصوفة كالدوائر الموصوفة بالخط
 عنها في السرية وعن اقسام الحكمة العملية لان الشريعة المصطفوية قد قضت

الاولى

العلم في الامور العينية

4

الوطر عنها على اكل وجه وانتم تفصيل ورز ذلك بان كون الامور العينية على ما سئل
 علم الهيئة موصوفة بصفة غير مستحقة الوقوع في نفس الامر غير مستحقة سببا الدوام والخطوط
 والنقاط التي تتبين بالبركة كالمناطق والحوادث والاقطاع وكلام الشيخ الرئيس في عدة
 مواضع من كتبه صريح في ان هذه الامور كما توجد في الجسم بسبب القطع كذلك توجد في الحركة
 ايضا وكون ادراكها كما يتعلق بآلة الوجود ولها معاونة شديدة في ان لا يوجد كونها
 غير متحققة في نفس الامر ولا ايضا تقتضي نقص العلم الذي يتبين عليها مع انه يشتمل
 على كثير من المنافع منها الاشارة على بؤرة العلوم كالالهي والطبيعي والخلق على ما ذكره
 بطليموس في صدر الكتاب المحيط بالافلاك من هذا العلم الشريف الذي يطبع في
 على دقايق صفة ناظم الوجود ولطائف حكمة خلاق الخيرة والوجود نقص عظيم واقعة
 شديدة لطالب الحكمة والسعادة وقد تنازع قدماء الفلاسفة في تجميع اقسام
 الرباعي والطبيعي على الاخر في الشرف والفضل قد مال الى طرف محجج مذكورة في اسفارهم
 والحق ان الحكم الجرم بفضيلة احد على الآخر مطلقا غير سديد بل هو واحد افضل من غيره
 اما الطبيعي فله وجود الاول انه بحث عن المبدأ والحركة والسكون وهو امر جوهري و
 الرياضي بحث عن الكم وعوارضه وهو امر عرضي والوجود والجوهر اشرف من الجوهر والوجود
 والثاني ان القوى الحادثة في الاجسام لها التماثل والعلية والكنية ولو احقها معلومة
 تابعة للقوى الجسمانية والمتنوع افضل من التابع والثالث ان الالف الطبيعي في الغالب
 يعطى الهم والعرض يعطى الالف ومعطى الهم افضل من معطى الالف والرابع هو ذكر
 من ان الطبيعي موضوعه امور حقيقية واقعة في الاعداد والحساب والهندسة
 اكثر من مني على التوضعات والامر المحقق الذي له وجود في نفسه اشرف من الاعداد
 والخامس ان الطبيعي يشتمل على علم النفس وهوام الحكمة واصل الفاضل على السوف
 المسحة وهي ام الصناعة ومعرفة اشرف المباحث بعد اثبات المبدأ والالف وجعلته
 والي هل يعرفها لا يستحق ان يقع عليه اسم الحكمة وان اتفق سائر العلوم على
 المشتمل على موصفات افضل من غيره واما الرياضي فهو اشرف من الطبيعي لوجودها في
 انه اقرب الى الامور المجردة عن المواد الكلية فهو افضل ومنها ان الاحوال الوهمية
 والخيالية غير متناهية والقسمه هناك لا تنف عن حد فهو افضل ما هو مقصود من
 الحواصر ومنها ان الامور الرياضية اصغر والطف والدانتم من الامور المذكورة
 الجسمانية ومنها قلة التشويش والناطقة براهينه العددية او الهندسية بخلاف

مطابق حقيقة شرافة الملك في الطبيع والارباب
 على الامر ونقد

الطبيعي بل لا اله الا الله ومن اجل ذلك قيل ادراك الاله والطبيعي من جهة ما هو عليه
واحد لا باليقين اما الاول فلكونه ما ورد مدركات حواس الحية واستقلاله على حاشية
به واما الاخر فلفظه حال العصور وحال المشغول بالاشغيات بحسب ما عليه العقل
تسلط الحواس على ادراكها ولو ذهبت الاعصار فغضاب ذلك العلم وما فيه العجائب
والغرائب لا ياتي ذلك الى ظهور بل بلغ واما ما ذكره شيخ الاشراق في كتابه في
الترغيب القديم من شأن الضيق الاشتغال بالعلوم الباطنية واستدلاله بكلام حكيم
سقا طامرا اذا اشتغال بالعلوم الباطنية في اخر عمره ولم يتبين له ذلك لا الجسم
التي قيل فيها علة لتأخير النظر في كنهه مشتغلا بافضل العلوم واشرف الصنائع
ومع الفلسفة ولم يفتح للنظر في الرياضيات لشدة استغراقه في هذا وهذا لا يدل
على فضولية العلوم الرياضية مطلقا الا على العلوم الالهية والدليل على قوله اذا
اطلقت الفلسفة لا يبرزها الا معرفة المناقشات والباري والابن المتكلمة
بها ولا شك في فضلية هذه العلوم على الرياضيات وعلى سائر العلوم وكون الضيق
كانوا ينظرون فيه في قديم الازمان لا يبرزها حشنة بل هو علم عقلي شريف وللحق فيه
معاونة شديدة وتكون الخيال فيه معاونا والمستوفى على الضيق هو الخيال والوهم
فلا جرم كانوا ينظرون فيه فيتميزون اذ بها نهم ويتدرب عقولهم على قبول الحق وفهمه
ولنقتصر وفاق لمن سبقنا على شرح ما سوره المنطق وهو القسم الاول من هذا
الكتاب مستعينين بمفهوم الحق ولام الصواب **القسم الثاني في الطبيعيات**
التي هي اقسام الحكمة النظرية وموضوعها الجسم الطبيعي من حيث شأنه على قدر التغيير
وتغيره بانه جوهر يمكن فرض الابدان والتلف متعلقة عن ذواتها فائقة عن جوهر
الذي يمتزج به وجب ليس هو الموجود بما هو موجود مستلوا باله الموضوع اذ لو كان فاعلم
جنب كان فصله المقسم مقوما للحقيقة ومقرر الماهية من حيث هي بيان ذلك
ان الفصل المقسم لا يحتاج اليكس في لقومه من حيث هو هو ولا في خاصية الجنس
كما ان الجنس هو عام له بل في ان يوجد ويحصل بالفعل فانه كالعلة المفيدة
لوجود الجنس لا المقومة باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية التي للعقل فاذا كان
ماهية الجنس هو الموجود بما هو موجود مع عدم قيد مدعي هو سلبا الموضوع كالفصل
الذي يحصل وجوده ويقدم ماهية او ماهية الوجود لا في وايضا يلزم من انعدام شيء من
اخر هذه المعاني انقلاب حقيقة وكانت افراد الجوهر كلها واجبة الوجود وتلك التي

كيف وقد كان في المصنفين يقولون ان
قيل كل علم هو ان سائر العلوم الا الرياضية
والنظرية هي في الحقيقة مقدمات للرياضيات
انما هي في الحقيقة مقدمات للرياضيات
في الصلوة المفروضة التي قالوا في حقها
عامة الدين فلا يصح ان افترضنا ابدانها
منها راها كسعيد

لا اله الا الله

من ذلك علة كبره ولا ايضا الشيء الموجود بالفعل يصلح ان يكون علة الحقيقة
بجنسية حتى اخرج في عدم صدقه على الواجب لنا الانحصار في الشيء بالمكن كافي
احد الشيء الغريبة والا كان كل من علم شيئا هو في نفسه جوهر علم انه موجود وما يمكن
تقل شئ من الانواع بمجهرية فان العلم هو المكتسب من صورة شئ مجردة عن ماهية
فصورة جوهره هو كانه صورة الا على ارض اواض بناء على انخفاض المهية في
الموجودات ومهية الجوهر ليست في العقل بالصفة المذكورة بل هي موجودة فيه
لا يكون منه فاذن معنى الجوهر الذي يصلح بجنسية هو ما يعبر عنه بالشيء ذو الماهية اذا
صارت ماهية موجودة في شيء كان وجودها التي ربي لافي موضوع وهذا المعنى ثابت
له سواء وجد في العقل او في الاعيان وليس اذا كان في العقل فقد بطل ان يكون
ماهية في الاعيان ليست في موضوع بل المعقول من الجوهر لا في موضوع لانه موجود لافي
موضوع بالمعنى المذكور اى ماهية اذا وجدت في الخارج يكون لافي موضوع كالمقنن
الذي في الكف لا يتدرج عدم جذبه للحديد بالعقل في كونه جدا بالحديد اذا صادفه
الحديد فحق قوته جذب الحديد سواء في الكف او في خارج الكف وهل الحديد يبرز
المعنى على الانواع التي تدرج تحتها يكون لاذواتها لا لعلتها كما هو شأن الذاتيات
من ان لا تفعل وانما حمل كونه موجودة بالفعل الذي هو جوهره من كونه موجودة
بالفعل لافي موضوع عليه فلا محالة يكون بسبب لان حقايقها امكنية لا يكون
الاسباب واذ انهم يمتزج الموجود بالفعل على ما تحته من الاجناس العلوية التي هي المقولات
العشرة الا بسبب لا يحمل الجنس الذي لا يعقل فلم يصح باضافة معنى سلب الى جنس
شيء والا لصار باضافة معنى ايجابي اليه وهو قولنا في الموضوع جنس لا على ارض بل
هذا اولى وهو خلاف ما تقر في مدارك الحكماء وقد علم بما ذكرنا ان مفهوم العرض
اعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهني لان الجوهر الذي هو بصدق عليه ان وجوده
بالفعل في موضوع وصدق عليه ان وجوده البعني لا يكون في موضوع فلهذا هو
بحسب ماهية وعرض باعتبار وجوده في الذهن ولا منافاة بينهما اما المناقاة بين
مقولات العرض وكذا بينها وبين مقولة الجوهر في صدقها بالذات على شيء فمعلوم ان
انما يعرض لجميع المقولات في الذهن وامتنع منها في الخارج واما ما اورد من انه على
تقدير كون الصفة العقلية جوهر او عرض بلزم كونه جوهر او كيفا في تدرج تحتها
لصدق عدم اقتضاء القسمة والنسبة عليها فمفهوم بانه ان اراد بكيفية ماهية

الجنس

ان يكون في حقيقة ما ثبت لو وجدت في الاعمى كانت في موضوع وغيره فثبت النسبة
 فهو هذا المعنى من عوالم الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى الحق لا يمتنع على فيها بان
 معنيين المعنيين حيث متباينة لا يصدق ان على شئ في شئ من الظروف وهكذا باقى
 قياس باقى المقولات وان اريد منه ان لا يكون بالفعل مقتضى للقيمة والنسبة فثبت
 بهذا المعنى موضوع المقولة الكيفية وليس في الذهن على نحو ما مر في معنى الوصف فلا يمتنع
 بهذا الاعتبار منه وبين الجواهر فلا يلزم ان لا يراج الصورة العقلية تحت قولين هذا
 تقرير كلامهم على وجه يطابق مرادهم واعلم انه ليس معنى قولهم ان كليتا الجواهر جواهر
 ان الكل من جواهر الذي في الذهن وليس مقتضى عنه هو الذهن فانه قد تزلزل عن صورته
 وتعود اليه كونه بحيث توجد تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في موضوع
 كما مقتضى ليس الذي هو في الكف فانه بحيث يجذب الحديد تارة كما اذا كان في موضوع
 خارج الكف ولا يجذب اخرى كما اذا كان فيه فانه مغالطة من باب تضيق حيث لا يتصور
 واخذ العلم مكانه في ذاته في العقل يستحيل وقوعها في الاعيان وانما انما
 عن موضوع والمقتضى الذي في الكف يجوز عليه خروج منه والجذب للحديد بالمراد
 بالكلية الطبيعي الى المهمة بالشرط والمقتضى من جواهر وان كان عرضا يجب خصوص جوده
 الذهن وكونه كليا ولكنه جواهر بحسب مية فان مية مية شانه ان يكون موجودة
 في الاعيان لا في موضوع اي انها مقولة عن امر من شرط وجوده في الاعيان ان لا يكون
 في موضوع والتشبيه بالمقتضى انما يكون باعتبار ان مية نصف جذب الحديد مع
 قطع النظر عن وجودها فاذا وجد مقارنا لكف الانسان لم يجذب الحديد ووجد
 مقارنا لجنية حديد يجذب لم يلزم ان يبق ان مختلف الحقيقة في الكف وفي الحديد بل يمتنع
 في كل منهما بصفة واحدة وهوانه من شأنه جذب الحديد فان قلت ما صح الشئ
 في الهيئة الشفاء بان فصول الجواهر لا يجب ان يكون جواهر بحسب مية وان صدق
 عليها الجوهر صدق القوانين التي لا تدخل في مية المذمومة حتى يلزم ان يكون الفصل
 فصولا مالا لانه فاذ لم تندرج تحت مقولة الجوهر فلا بد من ان راجع تحت شئ
 من بواقي المقولات التسع الوضعية مع عدم صدق مقولة العرض عليها وهذا ايضا في
 قولهم من عدم العرض عن عام المقولات التسع في الخارج قلت لا يلزم من عدم اندراج صور
 الانواع كجوهري تحت مقولة الجوهر انما اندراجها تحت مقولة اخرى حتى يصدق عليها
 من عدم الوصف اذ لا مانع من عدم وقوع حقيقة بسيطة لاجنس لا ولا فصل تحت

شئ

عقود الشئ

في الامكان في موضوع
 في موضوع

شئ من المقولات بالذات كما صح في الشئ في لا يطغى راي الشافعي هذا والموضوع كل
 شئ ما يؤول اليه محصل كلام المحصلين من المتكلمين هو الذي اذ اقيس الى ذلك الشئ
 لا يكون مقتضاها ان حيث مية فالجوهري بالقياس الى الصورة الجسمية الشئ كونه
 موضوعا بل مادة الاحتمال في تقدمها الى الصورة من حيث مية ويكون موضوعا بالقياس
 الى الجسم التعليم سائر الاوضاع العائنة بها لعدم تقدمها بها مطلقا والمراد من الاعيان في
 تعريف الجسم الاعيان بحسب نفس الام فزيادة قيد الوصف لا يدخل الفلك وهو لا يقع عليه
 الامكان اذ رجا لا يتحقق بالفعل وقتا ما وليس المراد منه العرض بقدره في كل طرفة
 بالجوهر المجردة بل المراد الجوهري العقل الذي يستعمل في الربا حيث وقال الامام الرضا
 المراد من الامكان المعبر في تعريف الجسم هو الامكان العام لا الاستعدادي بل لا يخرج ما يكون
 الابعاد حادثة في معنى لارج الوجوب كالا جسم المضاعفة وقال ان الحركة المتحركة يتحقق
 فيها قطر بالفعل انتهى اقرار الحق المستمع ان الجسم بما هو جسم عالم يمكن من شرط ان يتحرك
 ولا يجب ان يتحقق فيه سطح او سطوح بل انما يجب فيه ذلك من حيث التام وحقيقة الشئ
 ليست بعينة هي حقيقة ذات الجسم وحقيقته ولا يجب ان الجسم في ان يكون جسميا ان
 يكون متباينا بل الحكم عليه بذلك بضر من البرهان الجسمية الحركة كما صح في الشئ
 ليست بمواظفة الحركة او خطا فركذا جسمية المكعب ليست بمواظفة البعده الجسمية
 ومخططة لانها متاخوة عن جسمية مية بحسب وجوده بل جسم في مية مية
 صالحة لان يمتنع منه ابعاد ثلثة مع قطع النظر عن ان يكون متحركا او ساكنا متباينا
 او غير متناه فالابعاد المعبرة في الرسم الى الحوزة في الحد مع الابعاد المتقاطعة
 المفروضة في فروع الجسم لا الابعاد السطحية الاطرافية التي يكون في المكعبات وانما
 كيف ولو كان كذلك لصدق التعريف على كل سطح من مية مية على خط واحد من
 سطوح المكعب لا يقال يخرج منها من قيد الجوهر لاننا نقول على هذا انما هو في
 في التعريف بعد فذكر الابعاد المتقاطعة على الوجه المذكور ان احسن ازمنة انما
 بعض المعترلة من وجود السطح الجوهري وانما ايضا تمام الحد وانما اشعار بان
 المعبر في الجسم قبوله للابعاد على هذا الوجه وان كان قابلا للابعاد وكثرة الاعيان هذا
 النحو والثاني او واعر من صاحب المباحث المشرفة على تعريف الجسم بانه قابل للابعاد
 الثلثة بانه منقوص بالهوية الاولى اذ يصدق عليها انها قابل للعرض الابعاد الثلثة
 فيها والجواب ان المراد من القابل في هذا الحد هو القابل بالذات وقبول الهوية للابعاد

المراد من الابعاد المتقاطعة
 متقاطعة من فروع الجسم
 فاما ان هذا التعريف
 فقال ان هذا التعريف
 الاول الصورة عليها

الثلاثة ليس بالذات بل بواسطة حصول جسمية فيها لا يقال الجسم عبارة عن مجموع
 الهيولى والصورة ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابدان لان حقيقة
 الهيولى الجزء الذي يتحقق الامكان والقبول وحقيقة الصورة الجزء الذي يتحقق
 العقلية والحصول فالصورة يستحيل ان يكون قابلا او جزءا من القابل فاذا القابل للابدان
 الثلاثة هي الهيولى بالذات غاية ما في الباب ان يكون قابلية للابدان يتوقف على
 تلبسها بالصورة لان مقدار القبول منها ليس بعينه القوة والامتداد بل هو اقل
 وهذا المعنى قد يجامع العقلية بل الوجوب والقبول بالمعنى الاول لا يجامع العقلية
 وهو من حصول الهيولى لا المعنى الثاني وترجم الابدان وفرضها في الجسم لا يتوقف على الابدان
 بل حدوث الابدان التي ترجع بتوقف على وجودها كما تستعمل والمعتبر في هذا الجسم
 هو ان لا يحد هذا التخييل ايضا لم ان جسمية المكعب ليست بواسطة الابدان
 محالة فيه في الخرج وادع من ايضا بان الامكان والقابلية اوصاف لا تميز
 لها في الخرج والتعريف بالامور العدمية ان تجاوزا في مجموع في الهيئة البسيطة
 التي لا جنس لها ولا فصل والجسم ليس كذلك لوقوعه تحت جنس وجوده فله فصل ايضا
 وتتركبه من الهيولى والصورة والجزأ اتم كنه ما يعبرون في الخرج ودرج الفضول
 بل انما كقول المعلم الاول في هذا المتصل انه الذي يكون ان يفرض في اجزاء اولي
 على الحد والمشاركة وفي هذا الطلب ان القابل للتشكال بسرهولة وكفولهم في حد
 الانسج الحيوان المدرك للكلية وفي حد الهيولى الجوهري المستند فقدره واد
 بهذه الامور العدمية والاضافية عن مبادئها التي هي الفصول الحقيقية فليكن القبول
 او الصحة او الامكان المذكور في حد الجسم ايضا من هذه القبيل **وهو مرتب على ثلاثة**
فنون لا يخص الجسم الطبيعي في الفلكي والعنصري فالبحث اما على وجهين القسمية
 او يختص بها من مبادئها والاحوال العامة انسب بالتقديم تكونها مباديا
 للاحوال في هذه ولائها او فائدة العقل لعمومها وموضوعات الفن الثاني
 اقدم طبعا واكرم من موضوعات الثالث على زعمهم وتقديم البحث عن احوالها هو
 مقدم طبعا وشرقا واول من خلافة **الفن الاول** فيما يعم الاجسام الطبيعية
 ويقال له السماع الطبيعي وسمي الكيان لكونه اول ما يسمع في الطبيعية
 واول حيلة سائر في سائر ما سمي في سائر ما **وهو مشتمل على عشرة فصول**
 في ابطال الجزء الذي لا يتجزى الجسم اما مفردا لم يتألف من الاجسام او مركبا لم يتألف من اجسام

الكتاب تصدق بالكون والكنية

مقتبسة

مقتبسة كالتسوية او مختلفة كالمجوز وكجسم المفرد قابل للانقسام اتفاقا وهو ما
 بالفعل او بالقوة وكلاهما اما متناه او غير متناه فلهذا رتبة شقوق والكل
 واحد منها ذاهب وذهب المص وفاقا لجهد الحكماء الى اتصال الجسم وقدره لا يتناهي
 الغيرة المتناهية فاراد ابطال الشقوق الباقية وهو انما يتأتى في ابطال وجودها لا يتجزى
 اصلا من ذوات الامضاء بالاستقلال الذي ينفي له الجوهري كذا صدر الفصل
 وفي التعبير عنه بالجزء الذي لا يتجزى ايا ما الى ان المتى في هذا الفصل ينفي تركيب الجسم
 منه لا ابطاله في نفسه كافي الخواش الخيرية ولما كانت مسئلة ابطال الجزء مبادر
 مباحث الهيولى والصورة والتلازم بينهما من العلم الاعلى التي ذكرها المصنف في
 هيئة الجسم الذي هو موضوع العلم الطبيعي وجب ايرادها في صدر هذا الفن
 واما انما من ابي علم يكون فنية صغوبه ومن جعلها من الطبيعي او لها بان الجسم
 الجوهري ذو وضع قابل للانقسامات الغير المتناهية فان ابطال الجزء في قبول
 الجسم انقباضا لا لا انما يتركب من علم ان موضوع المسئلة يجب ان يكون اما عين
 موضوع العلم او فاعامة او عرضا ذاتيا له او فاعامة كالمعين في المطلق و
 موضوع هذه المسئلة ليس كذلك وان حكمه باخذة عن احوال الموجودات في نفس
 الامر ومجوهرة الفرد بخلاف ذلك وان البحث عن وجود الاشياء او عدمها انما
 يختص بالعلم الاعلى وهو غير من العلوم الجزئية ولكن يرد عليه شي اخر وهو
 ان الاتصال لما كان عبدا لفصل الجسم الطبيعي على اذهب اليه المحققون وهو
 يساوق قبول الانقسام لا الالهائية وموضوع العلم وما يتجوز عنه يجب ان يكون
 من مسلمات ذلك العلم المفروض عنها فلهذا قلنا ان الجسم يقبل الانقسام الغير
 المتناهي لا يكون من مسائل الفنون الطبيعي بل انما يكون من مباحث العلم الالهائي
 فمسئلة الجزء على ان تقدر يجب ان تذكر في اوائل الطبيعية على سبيل المبدئية
 لانه انما هو المطالب فيها التام الا ان يستدل به على اتصال الجسم بالبيان
 الطبيعية من جهة حركاته وقواه وافعاله وقد اورد المص على ابطال تركيب الجسم
 على الاجزاء التي لا تتجزى دليلين احدهما قوله لانه لو فرضنا جزءين جزيين
 فلما تجزوا ما ان يكون الوسط ما عاين تلاقي الطرفين او لا يكون كما سبيل الى الثاني
 لانه لو لم يكن مانا لكانت الاجزاء متداخلة والتداخل هو معنى الجوهري
 كذا او بعض في الوضع والاشارة في والآلي زفوع اجزاء العلم في حجمه قوله

في فن قوله
 على انما هو المقدم من قوله

ابطال الجزء الذي لا يتجزى
 دليل اوله

و قد اخذ الوسط في احد الطرفين اما بالتمام او بالانقسام فليكن الثاني ينقسم بالانقسام
 وبالا ينقسم احداهما او كلاهما وعلى الاول يلزم ان لا ينفصل الثاني عن احدى الاطراف
 فلا يكون وسطا و طرفا وقد فرض الوسط والطرف ضعف فثبت كونه مانعا
 من تلاقيهما فانه يلاقى الوسط احد الطرفين بغير ما به يلاقى الطرف الاخر فينقسم
 واخرى صهنا بان ما به للاتاقات هو الطرف الى ربع فيلزم التسعة في اطرافه التي
 ذاته فلا يلزم الانقسام واجيب عنه بان ما حلفه احد الطرفين بغير ما حلفه الطرف
 الاخر والامكانات الثلاث رة الى احدى عيني الاشارة الى الاخر وهو مجموع الضرورة
 فلا بد ان يفرض في ذاته شي بغير شي فيكون منقسما ولو وصفا ورد هذا الوجهين
 الاول انه لو اراد ان المحلين متقابلين بالذات فبما في الخارج او في العدم وذلك
 بطل اما الاول فلفظ واما الثاني فيستلزم ان يكون حلول الاطراف في محالها
 حللا سريانيا كما لا يخفى وان اراد انهما متقابلان ولو بالاعتبار فلا يلزم استلزامه
 ان يفرض فيه شي بغير شي ولا يجوز ان يكون الاعتبار الذي يتقيد به نسبة
 المحل عند العقل امر بغير مستلزم للافتراض وضرورة لنفرض فيه شي بغير شي
 والثاني ان بعضه ليس اوله بان يكون موضوعا لحد الطرفين من كلمة كيف
 والحدود الستة ياتي اذ الله عجز في ممتدة لم يمتد في ممتدة لان جزمه ايضا ممتدة
 فلا يكون من المحل مختصا بمحلية احد الطرفين وبعض اخر بمحلية الطرف الاخر
 واذا كان حال الممتدة كذلك من عدم الامتياز في ال ما فرض غير ممتدة بطريق او
 فالاول في الجواب ان يقال مغايرة الطرفين في الاشارة مستندة لجواز فرض
 شي بغير شي بدليته والمنع صهنا مكابرة والثاني من الدليلين قوله لا
 لو فرضنا جزء على مطلق الجزئين فاما ان يلاقى واحدا منها فقط او مجموعهما
 بالاسرار ومن كل واحد منها شيئا والاول مع والآخر يمكن على الملتقى فتعين
 احد القسمين الاخرين فيلزم الانقسام وفي الحديث الغيرة ان الاحتمال لا صهنا تترقى
 الى عشرة اثار بعضها الشرح الى بعضها وترك الباقي فعملين باستنباط الجميع
 او بالجملة البراء ان كثر هيت واعلم ان الاصل اتصال الجسم كجحا قوية لثباته
 سون ما ذكره المص الا انه اختار منها حجتين حقيقتي المؤنة حيث لا يثبت شي
 منها على انبات الذبيرة والمثلث واثارها ولا على حركة او شي اخر ولا باس
 بذكر بعض منها تخيلا لا ذبيرة الشاظرين وتغير كالحق المظنكرين خصوصا

المسوى
 المقتضى الحاصل
 الله
 الشهور بتأخيرها
 الاصل
 المتق
 الله
 حواشي

رد المحتار بوجهين وجلا لاول
 بالترديد ثم يرد اوله

ثم يرد الثاني للشر

وجه ثانى لله

ويوافق في بعض

لا صي باصل الجسم كجحا

ما يثبت

حجة اوله

ما يثبت منها على الاصول الهندسية فالاول انا اذا فرضنا مثلث قائم الزاوية و
 فرضنا كلا واحد من الضلعين المحيطين بها عشرة من الاجزاء كان الوتر جذرا بين
 العروس من ان كل مثلث قائم الزاوية فان مربع وتر زاوية القائمة مساو لمربع
 ضلعيها وليس للمثلثين جذر صحيح وانكسره لوجب القسمة بل التحقيق ان ليس كسره
 بجذر او مركبا مربع صحيح اصلا فلا يكون العدد الا صم كجذر جذر في الواقع فيلزم
 على اصل الجذر ان لا يوجد لمثل تلك القائمة جذر في الواقع بربها ان ذلك لا يستلزم
 من رابع ثمانية الاصول ان مربع كل عدد يساوي مربعي قسميه وضعف ضرب واحد
 القسمين في الاخر اذا تم هذا فنقول اذا فرضنا مثلثا وكسره امثلا فمربع الثلثة
 عدد صحيح ومربع ذلك كسره كجذر اقل منه البتة لان ما حصل من ضرب الكسرة الكسرة
 كان اقل من كل منهما ثم اذا ضربت الثلثة في الكسرة حصل كسور ستة من نوع
 الاصل فاذا جمعنا هذه الكسور الستة مع مربع الكسرة الاولى اتضح ان يحصل منها
 عدد صحيح كما لا يخفى وعلى هذا القياس كل عدد ذك كسره والبيان في جزمه ذلك واضح
 فان قيل تجزئة يثبت على وجود المثلث القائم الزاوية ومثبت الجذر فيكون ذلك
 يتقيدون ان البصيرة عظيمة في امر الدائرة والمثلث ونظائرهما من الاشكال وانما في
 اشكال موصلة بحسب الواقع كما نقل عنهم قلت نعم مع ذلك لا يكون المربع القائم
 الزاوية المتساوي الا ضلاع على ما ذكره الشيخ في طبعها الشفاء من مذاهبهم
 فنقول ذلك المربع ينقسم بقطره الى مثلثين قائمي الزاوية فلو افترضنا
 بالمثلث القائم الزاوية ولا يمكنهم دفعه وان ثبته ان مربع قطر المربع يحكم
 العروس ضعيف مربع ضلعه فيكون للقطر الى الضلع نسبة اذا اثبتت بالكسرة
 ولما لم يكن بين الواحد والاثنتين عدد ولم توجد في الاعداد نسبة يكون مثلها
 هذه الضعف فيكون نسبة قطر المربع الى ضلعه من النسب التي يختص بالمقادير
 دون الاعداد وصح ما يتحقق بين مقاديرين لا يوجد لها عاد مشتركة فيكون
 باستقاطه منها مرة بعد اخرى ولا يتصور ذلك في الاعداد حيث ينتهي الى الواحد
 العاد للجميع فتتحقق النسبة الصميمة في الاجسام دليل ايضا والثالثة ان وضعنا
 خط مستقيما كالوتر على زاوية قائمة يكون كلا واحد من ضلعيها خمسة اجزاء
 الوتر جذر حقيقي بحكم العروس واذا جردنا طرف الوتر من احد الجانبين جردنا
 فوجب ان يتجزئ الطرف الاخر اقل من واحد اذ لو كان واحدا صار احد الضلعين

ستة اجزاء والاربعون فيكون الوتر جزرا اثنين وخمسين مع كونه باطنية جزرا اثنين
 فيثبت الانقسام والاربعون احد ضلعي القائمة اذا كان ثلثة والاربعون اثنين كان
 الوتر اكثر من الثلثة بشكل الوركس واقل من الاربعون بشكل الحمار والاربعون ان
 قليدس بهن في عشرة اولى الاصل ان كل خط يمكن تصغير فلو تم كسب الخط
 اجزاء وتر عدد للنظم انقسام الجزء الوسطاني والسبعة ان بهن في ثمانية كتاب
 اقليدس ان يكون ان قسم كل خط بحيث يكون ضرب مجموع في احد قسميه
 القسم الاخر فلو فرض ان كسب الخط من ثلثة اجزاء وقسم على الصيغة كان احد
 قسميه اثنين والاخر واحد والحاصل من ضرب الكل في الواحد ثلثة ومربع الاثنين
 اربعة فوجب ان يكون قسمه لاعلى الصيغة قال العلامة التفتازاني في شرح
 المقاصد ان بهن ان بعض هذه الاشكال على ما بينه اقليدس مما ينبغي على رسم
 المشكك المساوي للاضلاع المتوقف على رسم الدائرة لكن لا يسيل الى اثبات الدائرة
 على القائلين بالجزء لان طريقة ان يتخيل خطا مستقيما مناه ثبت احد طرفيه
 ويدار طرفه الاخر حول طرفه الثابت ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح
 يحيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي
 الطرف الثابت وجميع الخطوط التي رتبة من تلك النقطة الى ذلك الخط متساوية
 تكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي اديره ولا يقع بالدائرة الا ذلك التطلع او
 ذلك الخط وهذا البيان لا يبرهن على ما ينبغي للجزء انما ذكره بعض فقههم لا يفيدها
 المفروض فضلا عن تحققه ولو سلم فاما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء
 لا يتجزى اذ مع ذلك يتبع حركته على الوجه الموصوف لتأثيرها الى الجمع وعلى هذا
 القياس اثبات اكثر من اثباتي فلتا مع اثبات الدائرة والكرة واثباتها بطريق
 الحركة انما ينبغي على اصل الاتصال كما نص عليه الشيخ الرئيس وغيره وما يعتمد عليه
 في الوفاء من امر الفرجار لا يثبت به الا الدائرة والوفية ولكن لا ينحصر طريق اثباتها
 في الحركة بل للفلاسفة طريقان افران لا يتوقف شئ منهما على نفي الجزء فان الشيخ
 في الشك والنجاة بعد ان اثبت الكرة او لا بطريق لم يمتدح على اثبات الطبيعة
 للجسم وان مقتضاها في الباطن من الاشكال ليس الا ان كانت له تشابهها بل
 الكروية على الخصوص لان شانها لا زاوية من الاشكال البيضية والفرطية ان
 يكون فيها اختلاف امتداد على اكثر من نقطتين في الطول والعرض والطبيعة البسيطة

لا بد

لا توجب اختلاف قائم اثبت وجود الدائرة بنسب قطع يحدث او يتوحد في الكرة قال
 واصحاب الجزء بلزوم ايضا وجود الدائرة فانه اذا فرض الشكل المربع مستديرا
 مضرس او كان موضع منه اخفض من موضع حتما اذا اطلق طرفا خطا مستقيما
 على نقطة تفرض وسطا وعلى نقطة في المحيط استدل عليه في موضع كان اطول مما اذا
 اطلق على الجزء المكنز وعلى الجزء الذي يخضع من المحيط كان اقصر امكن ان يتم
 قصه غير او اجزاء فان كان زيادة الجزء لا يسوية بل زيادة عليه فهو يتحقق منه
 باقل من جزء وان كان لا يتصل به بل يبقى فرجة فلتدبر في الفرجة هذا التدبير بعينه فلما
 ذهب للانفرج الى غير النهاية فمضى الفرج انقسام بلانهاية وحذف على وجههم انتهى
 كلامه ولا يصح الاتصال في ابطال راي من ذهب الى تساوي الاجزاء بل بهن اخرى
 كثيرة من جهة ثمة كسب المتتاليات حيث يلزم مساوات الاقطار للاضلاع لان المربع اربعة
 من خطوط اربعة ذات اجزاء كذلك يكون قطره اربعة فان تلاقت كان القطر مثل الضلع
 وان وضع الجزء مساويا وهو حال الجمار والاقبال فانقسم من جهة الحركات كما اجتزوا
 بركة جزئين احدهما فوق احد طرفي اربعة اجزاء والاخر تحسب طرف الاخر وكلاهما
 فوق طرفي ثلثة اجزاء فانهما يلتقيان على مقطع فانقسم الجميع ومن جهة المسكة والحالات
 كقولهم ان من المعلوم ان الشمس متساوية السطحة في الظل مع الحلة المستديرة بين
 الظل والصور وحركة الظل اقل من حركة الشمس فاذ حركت جزءا من اقل
 والكلان ما سقت الشمس دائرة متساوية متساوية مدارها على جسم صغير وعلم
 انه لو فرض سطح اجزاء لا يتجزى لكان الوجه الذي يجاذبنا وتراه في الوجه الاخر
 الذي لا تراه فان الواحد لا يكون متساويا وغيره في حالة واحدة وكانت
 الشمس اذا جازت احد وجهيها استند بها ذلك الوجه دون الوجه الاخر
 ومبنى حيل القائلين بالوجه المفردة على ان الجسم ان لم يتناه القسمة فيستوي
 الجسم الاصل كالحزلة والاكبر كالجبل في المقدار لا تتوحد في عدم نهاية القسمة
 ويلزم ان يكون مقدار طر منها غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية
 غير متناه ولم يعلموا ان الجسم المفرد لا يجوز له بالفعل بل بالقوة وعدم النهاية
 بالتوحد يمكن فيه التفاوت كالمات والالوف الغير المتناهية وبينهما من التفاوت
 ما لا يخفى وحال انه ليس لاحدهما اقسام ما لم يقسم واذا قسم ما بالاطراف
 صاحبه في العدد فكل واحد من الاقسام التي للحزلة اصف والى للجبل اعظم وكذا

من جهة اخرى
 من جهة اخرى
 من جهة اخرى

لا الى نهاية واما ما قال بعض المحققين في هذا المقام من ان المتقاربة الغيرة
 المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه بالضرورة واما
 اذا كانت متناقضة فلا التزم ان اتصاف الزوايا المتداخلة الغير المتناهية
 بمقتضى نصفه ونصف نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الزوايا و
 الجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقضة بمقدور ما قبل وانه
 اذا كان هناك اقسام غير متناهية بالعدد فاذ انقسم بعض مرات غير متناهية
 يحصل المقدار الغير المتناهي قطعاً واما ان اتصاف الزوايا المتداخلة الغير
 المتناهية لم يحصل منها الا الزوايا فصحيح لو كانت تلك الاتصاف بالواقع على
 ان المتقاربة اذا كانت متناقضة من جانب تكون متزايدة من الجانب الاخر
 فيكون المجموع غير متناه مع ان تلك الاجزاء لا يطبق بهما التطبيق والتقسيم
 ويترتب لكونها مرتبة على ما هو و واضعف الدلائل على ابطال الجزء ما يتبين
 على اشكال غير المربع والمثلث القائم الزاوية مما ينكره المتكلمون فان وجودها
 في قوة اتصال الجسم ببعض الوجوه التي ذكرها المحققون في شرحه
 لهذا الكتاب من فرض مثلث متساوي الساقين الذي قد اجزأه قاعدته اقل من
 اجزاء كل من ساقيه وان الانقسام بين الساقين يتصاغر الى ان يغير تغيره
 واحد وبعدد لغير الصغر وكما في الكون في غير من انه لو تركه الجسم مما لا ينقسم
 لزم ان يكون قطر تلك الافلاك مقداراً من اجزاء لا يتجزئ بغير التفرع من ان تفرع
 ثلثه فخطوط متساوية يكون كل منها مركباً من اجزاء ويكون الوسطاني
 قطر المجدور واحد جانبيه خط آ ب والاف ج د فاذا وصل بين نقطتي
ا د فخط ا د كان مارداً بالمرکز وعلاقي بالمحيط من الجانبيين مع انه مار بثلثة خطوط
 منفصلة فيكون مركباً من ثلثة اجزاء وهو الخط ق ا السدس المثلث اصل هذه الوجوه
 ما حذر من كلام الشيخ في غير محله والتميزات الشفافية حيث استدل بطلان
 التركيب بانه لو تركب الجسم لزم ان يكون قطر المربع والمستطيل مثلاً مساوياً
 لسطحه وانه محال ثم نقلها وجهاً اخر على نفس الجزء والجواب ان بحث الجزء غير
 منه كذا في التيمات الشفافية فاستدلوا بذلك الدليل او غيره وما يظهر من اجماع
 كتب الشيخ كطبيع الشفافية وغيرها ليس الا انه فرض خطاً متافقاً من اربعة خطوط
 موجودة كل منها تركب من اربعة اجزاء ليزم مساواة القطر للسطح قبل ذكرنا



فانه

بجانبه

فانه على اصل اثبات ونحوه فخطوط موجودة لا يمكن وقوع خط موجود في قطع مربع
 سطحاً الا اذا كانت الاضلاع والقطر متساوية الاجزاء عدداً ولعلم ان النظام
 المعقولة وافق الحكماء في قبول الجسم الانقسام الى غير متناهية الا انه لا يفرق بين
 القوة والفعل في اخذ تلك الاقسام حاصلة بالفعل فيزيد عليه ان يقسم الجسم
 الى ما لا ينقسم اصلاً وقد يستدل على ابطال مذهبه اولاً بالنقص بوجود الجسم المتولد
 من اجزائه متناهية ولو في ضمن جسم اخر اذ لا كثرة الا والواحد فيها موجود فاذا
 اخذ منها اجزاء متناهية امكن ان يركب فيحصل منها جسم لا نه اجزاء معدومة
 متناهية في الوضع ثم يتبعها تناسخ الاجزاء في جميع الاجسام بنسبة اجزائها ذلك الجسم
 الى اجزاء مساوية الاجسام وحجمها الى حجمها اذ يجب ان يزداد الاجزاء بزيادة الجسم
 فنسبة الجسم الى الجسم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء ولما كانت الاحجام والابعاد
 متناهية كما ينبغي فلو لم يكن اجزاء كل جسم متناهية لزم ان يكون نسبة المتناهي
 الى المتناهي كنسبة المتناهي الى المتناهي وهو مستحيل وانما هو عليه بان يزداد
 الجسم بحسب ازيد او النقص والتأليف لا يوجب كلياً ان يكون نسبة المتولد
 الى المتولد كنسبة الاجزاء الى الاجزاء اذ يجوز ان يكون الازيد بحسب الازيد
 مع كون النسبتين مختلفتين الا ترى ان ازيد او الزاوية على الزاوية في المثلث
 بحسب ازيد او الزاوية على الزاوية مع ان النسبة ليست محفوظة فان نسبة الزاوية
 ثابته في المثلث المتساوي الساقين القائم الزاوية المار الزاوية القائمة بالنصفية
 وليست نسبة وترها الى وترها القائمة كذلك بالشكل الحاربي بل يجوز ان يكون
 نسبة الجسمين من النسب الصم التي توجد في المتقاربة ومن الاعداد فلا يوجد مثله
 في الاحاد او لانه نسبة عددية قطعاً واجوب عن الاول بان يزداد
 الزاوية في الانقسام لا يوجب ازيد او الزاوية كما لا يخفى بل ذلك مع تعاضل خطين
 محيطين بها على نسبة ازيد او بعضها وعند هذين الاخيرين فاذ يزداد يكون على النسبة
 المذكورة وهذا وان كان بحيث على التمسك الا ان الفرض التنبيه على فساد ما
 صدره المعترض ومن الثاني بانه كما كان الجسم ان يزداد فتركيبه من الاجزاء التي
 لا يتجزئ فذو جد لها عاد مشتركة هو الجزء الواحد فيكون النسبة بينهما عددية
 فلا يكون صفاً فان التفرقة بين الاعداد والمقادير مما يصح لوجوب الاتساق والاعداد
 الى الواحد بخلاف المقادير فاذا كانت المقادير ايضا مركبة من الوحدات الغير المنقسمة

منتهية الى الواحد فلم يبق الفرق الا يكون الوحدان في احدهما ذات وضع وفي
 الاخرى غيرهما ونقل انه الزم اصح تناسل الاجزاء اصح النظام عند منظر الوقت
 لهم بان يجب ان يكون الاجزاء غير متناهية في الجسم ان لا يقطع مسافة محدودة الى في
 زمان غير متناه لانه لا بد عند الحركة من خروج كل جزء عن حيزه ودخوله في حيزه
 وانتقال جزءه الى حيزه فاذا كانت الاجزاء غير متناهية كان زمان القطع غير متناه
 فاستحيل القول بالطفرة ثم الزمهم ايضا بان كون الجسم متناهيا على ما لا يتناهي من الاجزاء يستلزم
 ان يكون حجمه غير متناه فالتمسوا تدخول الاجزاء ثم ان اصح النظام الزم اصح تناسل
 الاجزاء فجزءه القريب من مطلب الحركة عند الحركة البعيد وقطعه جزء واحد فكون
 القريب الباطن البعيد والتمسوا ان الباطن يكون في بعض ازمته حركة السهم
 ولا يكون ذلك الا بتفكك اجزاء الحركة عند حركتها فاستلزم التناسل بين الطائفتين
 بالطفرة والتفكيك وما يلزم هؤلاء سكون المتحرك في حقوق السهم البطيء اذا
 تم كما لان السهم اذا قطع جزءا او اقل او يكون كسبل الاول والثاني ولا يلزم
 عدم الحق او الانقراض فحين سكون المتحرك وقد انتموه كالتنموا تفكك الحركة
 قواوا للطفرة ازمته التفكك في الحركة والسكون في المتحرك لا يتغير بها حتى
 ولم يعلموا ان اذا كانت نسبة زمان التفكك والسكون الى زمان التصوق والحركة
 كنسبة فضل دائرة على اجزاء دائرة الطوق على اجزاء دائرة القلب او كنسبة فضل
 مسافة السهم على مسافة البطيء يلزم ان يكون زمان التصوق والحركة الطف بكنسبة زمان
 التفكك والسكون حكم الارضية المتشعبة فينبغي ان لا يكون بالتصوق والحركة
 ولا اقل من ان يرى تارة كذا وتارة بخلافه ثم علم ان في اصل اتصال الجسم
 وقبول الانقباض انما الغاية المتناهية تكون كانهما من مساوات الحركة والجل
 ويكون كل منهما غير متناه المقدار ومنه لا يلزم تفكيكه وجه الارض بحية والحق
 وجهه وحقيقته ومنها ان لو كانت الغاية غير متناهية لكان قطع السهم المتناهية
 يحتاج الى قطع نصفه وقيل ذلك نصفه نصفها وحصل جزء فلا تقطع المسافة
 ابدأ ويلزم ان يكون الزمان الذي يقطع فيه الاتصاف في الغاية المتناهية غير متناه
 وجهه ان المسافة المقطوعة متناهية بالانتهية توهمها فرض لا وجودا فضلا
 ومثلا الزمان الذي هو مقدار الحركة الواقعة فيها ومنها انه يلزم ان لا يبرر السهم
 الحركة حبة بطيئا اذا تم كافي جهة واحدة على سمت واحد وكان الابط

تناسل الاجزاء
 الزم اصح
 اصح النظام

فالبطء اما ان يقطع جزءا

اسبق بيان الزم انه اذا قطع السهم البعد المفروض منها ووصل الى نقطة
 كان البطيء فيها او لا قطع البطيء في ذلك الزمان بعد الصغر من البعد الاول ووصل
 الى نقطة اخرى ثم اذا قطع السهم هذا البعد الاصح قطع البطيء بعد الصغر من الآخر
 ووصل الى نقطة اخرى وهكذا الى غير النهاية والى ان المتحرك لا يتوقف في اثنا حركة
 مفردة من الزمان فانه في الحركة في خارج قطعا كما سبق ان شاء الله تعالى في نصف
 المتحرك كما يجب خارج بالوصول الى حد من الحركة والمسافة ولا يوجد حيزين بينهما زمان
 الحركة اصلا فليس منزهة ان اذا تم حركتها الحركة على بسيط مستويين يلاقى
 دائرة منها بخط مستقيم منه بنقطة بعد نقطة ويلزم منه تشيخ النقطة وتركيب
 خط منها ودفعه بان يتار عتامة الحركة للبسيط في حال النهاية والسكون وان كان
 بنقطة لا يلزم ولكنها في حال الحركة انما هي بخط غير متناهي من الاجزاء وفي كل ان لا يتناهي
 وان كان حيزا متناهيا بنقطة ولكن الانات كالنقط وجودها بالهم والفرض لا بافضل
 والقطع فالتناهي لا يتجى والانات على في والنقط من قبل المصادرة على الخط
 الاول ان التناهي فيها كانت في النقط فان الحركة الزمنية كالاجرام والايام
 يزعمون انهم لا يتجزى وان سبل الان من الزمان بعينه سبل النقطة المعروفة في الخط
 ولما وقع في الحركة في غيرية دفع حيز الشبهة تارة بان زوال الملاقاة لا يكون الا بترك
 وهي ترجية لا آية فلزم تنال النقط والانات ثم اذا زوال الانطباق في
 الزمان لم يكن حيزا وهو الانطباق على نقطة اخرى في ان يبرها زمان وما احتمل الجبر
 اندي لا يتجزى لا يكون زمان الانطباق اول فلم يلزم حيز وتارة بان المتحقق
 ليس بالنقطة واحدة فلزم تنال النقط حيزا لم يلزم تقدم نقطة وتحقيق نقطة اخرى
 وكذا الحكم في منع تنال الانات فكلما هي متمنع ليس ينشأ اما الاول فلا يتلوه في الانات
 منه بان الانطباق الاول في ان والثاني في ان اخر بمرها زمان فيتم حيز السؤال
 بان كيف يمكن الحال في ذلك الزمان بين الحركة والسطح بينهما تلاق ام بينهما تفرق
 والتفرق بين البطلان وان شئت فافرض الحركة من حديد او جسم في غاية الثقل
 لا ترفع عن السطح الا بعد ان فرض عدمه واما التلاق في هذا اما بنقطة او بخط فاق
 كان الثاني لزم الانطباق بين خط المستقيم والمستدير وان كان بنقطة والسؤال
 السقط للكون الا في ان فنقل الكلام بين ان وقعت فيه ملاقاة الاول وهذا لا
 ويعود الشقوق بجزءا بعينها من رأس والحركى لوكذا القول بجى والانات

كما نرى المتكامل فلم يبق متسع الا باطلاع على الحق الذي ذكرناه في الجواب و
 اما ان كانا فلا نرى في السقاط واجتماعها في الزمان متباينة فيكون للاتحاد في
 ان لم يكن اجتماعها في آن واحد فلهذا لم نستعمل الاستلزام انتمنا قسمه المقدار
 الاما لا يتفق وهو بالوقت كما قد يهمل اليه محمد الشهرستاني وما سبقت في حجب ما يقام
 عليه البرهان من ان السجدة ذات حسب الزمان من كوارث وغيره محتمل في دعاء الله
 لحفظ الزمان وما هو فيه فيكون السقاط الذي ذكرناه في آن محتمل في الواقع
 على نعت التي ورد لا التي ورد والآنات اللازمة لها على وجه الاستحسان في
 ذاته لا انطباقها على الحركة المنطوقة على الموضع المستقيمة على المفضل الواحد التي
 لابد وان يكون متصلا واحدا نيا فاما ان كانا احد المتقاطعين مكرمين الا في الزمان
 الغير المتجه به اصل الزمان ان يكون ايضا مكرمينها وقد ثبت اتصال الجسم وعدم تقسمه
 من غير ان يكون له فذلك حكم ما يطل بقية من الزمان والحركة ومنها ان ما يمكن خروجه
 الى الفعل من الانقسام ان كان متساويا فتقف القسمة وان كان غير متساوية فيتم
 ما يرد على النظام وجوابه باختصار الاول والقول بان ليس متساويا متعين با
 لوقوف عند حد لا يتجاوز فيه ايضا في ذلك باللاتفاق على اللاتيقن لا
 باللاتفاق هو الكفر فها كان من ملاحظة بالمشتركة الاسم ومنها ان وجود الاطراف
 يستلزم تحللها في منقسم كالجزء او ما في حكمه واجيب بفتح استلزام انقسام المحل
 انقسام الى اربعة حلول الاطراف تكونها حادثة من حيث القطع والتشريح ومنها
 شبه بنوقف اخلاها على تحقيق اربعة حركات كما سيجي ان شاء الله تعالى فانظر
 منتقاة استلزام حضور شي غير منقسم من حركات الزمان شيئا غير منقسم
 من المسافة وكذا في الزمان مكرمين من الآفات تكون حادثة غير منقسم مع انقسام
 على مضي وما شئت في عدمها وانتاع اتصال الموجود بالعدم فاذا انعدم وجود
 ان اخر من فصل عنه بمثل ما ذكر وايضا بحركة النقطة بحركة ما يقع فيه كخروط
 تنال احيانا غير منقسمة واقضا وعدم الآلة في آله يلية تنال الآفات المستمرة
 كنه كمالها فنه غير منقسم وكذا احد من اللا وصول في آن لم يأت الوصول
 كاللا انطباق واللا في ذات وكون الحركة لا اول لحدها العدم حدوثها في آن
 حدوثها بعد وفي آن اخر بينها زمان والا لم يكن ما هو من مبدء وجوده وعدم انقضاء
 في شئ من الحركات سرته وطلوها اذا اتفقا في الاخذ والترك تكون كل منهما

في طوائف

في كل ان يفر من زمانها في عين فابون كل منهما مساوية لايون الا في زمانها
 طرفة وهو من العسل الشبه في هذا المقام وهو ان الزاوية الى دائرة وخط
 الخامس لها على طرف قطر من اقصى راسها احد من جميع الزوايا المستقيمة الخطيين كاي
 على وجه كاي لا يقدر في الشكل في موضع من المثال ان كانت منه فاذا فرضنا خطا
 مستقيما على ذلك الخط الخامس فيكون الزاوية الدائرة مع ثبات نقطة التماس
 منه حركة ما فاجب قد يتحرك يحصل زاوية مستقيمة الخطيين العظم من الزاوية الحادثة
 المذكورة من دون ان يصير اولها مثلها وهذا هو الطرفة بعينها وبوجه اخر ان الزاوية
 الحادثة بين محيط الدائرة وقطرها العظم من طرفة مستقيمة الخطيين كما في المثال
 ايضا فيحرك القطر في حركة مع ثبات احد طرفيه يصير تلك الزاوية منفرجة بدون
 ان يصير قائمة لا زيدا ما هو ازيد من نقصت به على القائمة عليها وبوجه اخر الزاوية
 التي بين القطر ومحيط الخامس للدائرة على طرفه قائمة وما بين القطر والمحيط العظم
 محو المستقيمة الخطيين فاذا فرضنا حركة لخط الخامس في جهة اكثر مع ثبات نقطة
 التماس حركة ما يتقل من التماس الا التفاضل فيصير القائمة اصغر من زاوية القطر
 والمحيط من غير ان يصير مساوية لها وبكسر ما قلنا اذا فرضنا رجوع ذلك الى موضع
 التماس كما كان او لا فمن دون بلوغ تلك الزاوية المساوية الزاوية المستقيمة
 والمحيط نصير قائمة كما لا يخفى واستصعب الانكباد حل هذه الاشكال في بعض معجزاتهم
 في التقصي عنه وجوه غير سديدة وذلك الاستناد لسيدها وسيد العلم ما يقع في العليل
 ويروي الغليل من وجهين وجهين تركنا احداهما لانتباه على قدرات كثيرة
 طويلة الا زوال من اراد الوقوف على غلب طلب من كنية دام فضله واوردنا الاخر
 وهو ان الزاوية المحيطة المختلفة الضلعين لها اعتباران اعتبارا في سطح واعتبار
 انها احيطت بمستقيم ومستدير وهي انما تقع في طريق تلك الحركة بالا اعتبار الاول
 فقط كون الاعتبار الثاني لان شيئا من الزوايا المستقيمة الخطيين لا يمكن ان
 يساوي زاوية مختلفة الضلعين وكذلك العكس فانه اذا اطلق الضلع المستقيم
 من المستقيمة الضلعين على المستقيم من مختلفهما فاما ان يقع المستقيم الاخر
 بين مختلفين او خارجا عنها اذ لا يمكن ان ينطبق على المستقيم على المستدير
 فلا ينطبق المستقيمة الضلعين على ما هي ومختلفهما وبالجملة تختلف حقيقة الزاوية
 من جهة اختلاف الضلعين باستقامتها ما يكون احد مستقيما والاخر مستديرا

الخطوط التي في طوائف
 المستقيمة الخطيين
 المستقيمة الخطيين
 المستقيمة الخطيين

تكون المستقيم والمستدير مختلفين بالهيئة النوعية وثنى من افراد المقدارين المختلفين
 بالهيئة لا يقع في طريق الحركة في الاخر فالمتزايد بحسب المقدار الخطي بالحركة مثلا لا يساو
 في ثنى من المراتب مقدارها مائتي وبالعكس وكذلك المتزايد في السطح بالحركة لا يبلغ
 في ثنى من حدود الحركة الى مساواة جسم ما وبالعكس فكل فرد من احد نوعي الزاوية اذا ترك
 ضلع وصار كبريا بلغ بالتدريج الى مساوات جميع الافراد والمتوسطة في القدر
 بين المبدؤ والمنتهى في ذلك النوع وهي التي يكون واقعة في مسلك تلك الحركة ولا
 يمكن ان يبلغ المسافات ثنى من افراد النوع الاخر ولا يكون تلك الافراد واقعة في
 مسلك تلك الحركة ولا متوسطة بين المبدؤ والمنتهى انتهى اقول بالازديتية وكذا الاقلية
 يقال بالكثر ان الكسبي او بالحقيقة وكما زعمى ما يتحقق بين مقدارين متساويين
 مقدارين بوجه لهما عادتهن والنتيجة بينهما لا يكون عددية فيغير عنها بابتداء
 من الاخر بان يقال هذا المقدار من ذلك المقدار ثلثه او ربعه او غيره من الفجز منه الى
 غير ذلك وهذا هو الذي تقتضي ان النسب بين المتساويين ويكون احدهما مشتركا
 الاخر مع ثنى زاوية وعلى ما يتحقق بين مقدارين لا يمكن ان يقال لواحد منهما ان
 هو من صاحبه اية عددية وهذا لا يقتضي كون الازديت والافترق بالوجه المذكور في
 واحد بل قد يتحقق بين مقدارين مختلفين بالهيئة ولتفهم ان شمس الخط المستقيم
 بانه اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين مع اختلاف الخط المستقيم والخطوط
 المستديرة بالانحناء المنوعة عندهم اذا تم هذا فليس تقابل ان يقول اذا انصفت
 كل واحدة من متفقة الضلعين وتختلف باثرها ازديت وانقص من الاخر فلا بد
 ان يكون بحيث يمكن ان يتصف بالمساواة معها اذ الزيادة عبارة عن كون احد الشئان
 مشتركا على مثل الاخر وثنى يزد به عليه لا ناقص قد ظهر انه يمكن ان يصير مقدار ما اعظم
 من الاعظم بكون ان يصير مساويا له كما اذا فرضنا درجة واحدة من الدائرة في كل
 الفجاء الى ان يبلغ نصف الدائرة فيصير عظم القطر مع انها كانت اصغر منه بكون
 ان يصير في الوصول الى ثنى من حدود الحركة حسب وثيلة في عرفة فانه حقيق وقيق
 بالتحقيق واعلم ان ما ذكرناه وان كان في الغالب عليه المحدثون من ان بين الخط
 المستقيم وخط المستدير وكذا ابيهم مخطوط المستديرة التي حلت تحتها
 على نسق واحد لا توجد نسبة اصلا الا الصمية والعددية وكن المقدار ومنهم ارشميدس
 على ان بينهما يتحقق النسبة ولكن لا مطلقا بل الصمية بوجه يتصف بالمفاوتة متفاوتة

صمية ودون المساواة وسائر النسب العددية وما يقال من ان النسبة فرع الاتفاق
 والتي نسب يكون المراد منها العددية فقط وفي الصمية فصل في اثبات ان النسب
 ليس في نفسه واحدا بالاتصال ولا منفصلا يقبل الصورة الجسمية التي هي المتعددة
 فانه لا نزاع بين جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الاسبولونية و
 ومساكنها ان ما يقبل الانفصال والاتصال الذي ينظر ان في الحس على انواع
 الاجسام المحسوسة من حيث هي اجسام ويقبل الهيئة النطقية والحيوانية والطينية
 والرمادية وغير ذلك وذلك الامر هو المستوي بالمادة او الهيوية او السحنة على
 اختلاف العبارات ووجودها على حسب هذا المفهوم مسلم فانه اذا قيل تكون
 حيوان من الطين وخلق الابن من نطفة ابيه فلا يخفى ما ان يكون الطين باقى
 طينا وحيوانا او نطفة وجسد انسان حتى يكون في حالة واحدة طينا وحيوانا
 او نطفة وجسد انسان وهو مح واما ان يكون بطلت النطفة بجسمها حتى
 لم يبق منها شئ اصلا وكذا الطين ثم حصل انسان او حيوان في ما صارت
 النطفة انسانا وما خلق الحيوان من الطين بل ذلك شئ بطلت طبيعته وهذا شئ
 اخر حصل جديا بجميع اجزائه واما ان يكون الجوهر الذي كانت فيه الهيئة النطقية
 او الطينية بطلت تلك الهيئة وحصلت فيه صفة انسان او صفة حيوان والتميز
 الاولان باطلان لا يعتقدهما الكافة لان كل من زرع بذرا ينبت شئ منه
 او ثمره فيكون له ولد يحكم على النزع بانه من بذره وليس بين ولده وبذره بانه
 من مائه وان عاينه عاينه لا يلتفت اليه ويكنيه بالحدس الصائب فظهر ان الجوهر
 من حيث المفهوم المذكور ما وقع فيها خلافا واما النزاع في ان ذلك الامر اجزاء
 اجزاء لا يتجزى اصلا او ما في حكمها مما ينقسم في جهة او في جهتين متساوية او غير متساوية
 كما ذهب اليه المتكلمون او اجسام صفة صلبة لا يمكن ان تقسم في جهتين متساويتين
 ذي مقدار ليس او نفس الجسم باسود جسم كما هو رأي جماعة من الاقدمين او ارباب
 من الجسم كما عليه المعبرون من المتساويين فمادة الجسم عند اصحاب المذاهب الثلاثة
 الاول واحدة بالشخص كثيرة بالاتصال والحكمى كما انى هو المجمع على ابطاله
 الا اذا تفقد على ان ما يقبل الانفصال والاتصال في الاجسام ثنى واحد
 بالشخص لاكثر له في حد ذاته بحسب نفس الامر فحفظ الوجود في حالتي الاتصال
 والانفصال وهو الاسبولونية عندهم وانفقوا ايضا على ان جسم من حيث هو جسم الذي

في ثنى من المراتب مقدارها مائتي وبالعكس

السحنة والهيئة والاسم
 من الشدة والضعف
 والهيئة والاسم

هو جنس الانواع الطبيعية لهم مهية مركبة من جنس هو كونه وفضل هو منهم
قولنا منه في الجهة الثالث وانما وقع الاختلاف في ان الجسم بالحق المذكور هو
بسيط في الخارج او مركب فيه من مادة وصورة فاذ كان جنسه وفضله وعلى تقدير تركبه
هل هو مركب من جوهر وخص او من جوهرين قالوا لا مادى هو الا فلا يلزم الاتصاف
على ما هو المشهور ومن منعه وتبعهم الشيخ الاشراق المعتزلة في حكمة الاشراق وانما
ما اختاره في التعريف الثالث من جوهر اسطرودى ما به الشيخين ابو نصر وابو علي
ويتبع هذا الاختلاف اختلاف في ان الجسم ما هو جسم اذا طرأ عليه الانفصال
اما ان لا ينفصل عن اصل حقيقة شئ او ينفصل وعلى تقدير الانقسام هو عرض ام جوهر
فهذه اخر في محل النزاع بين الفلاسفة واحدا من المذهبين المتأخرين فقال كل جسم
هو مركب من جسمين جزيئين هما جوهران على احدى في الامر حصول الشئ في نفسه
الشئ على ما ادرك اليه نظري هو ان يكون وجوده في نفسه هو عين وجوده في الشئ
وهذا اجود ما قيل في توفيقه حيث لا يدع عليه شئ مما به وعلى غيره وقد يفتى بالانفصال
بين شيئين بحيث يكون الاشارة الى احدى على الاشارة الى الاخر ويرى الاشارة
بالصور الى ان في محل واحد بعضها حال في بعض وينتقض ايضا بكثرة الصور
وعلى قولهم ان شئ في شئ عبارة عن كونه ساريا بخصا بحيث يكون الاشارة
الى احدى على الاشارة الى الاخر خفيف او تغدير او انتم هو عليه بانه ينتقض
بحلول الاطراف في مكانها كالتقطعة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم
ويختل حلا به بالاطراف المتداخلة واجيب على الاول انه لا ينفصل عن الاطراف وانه
بتحصيل المعروف بالحلول السري وتارة بان الاشارة الى الطرف اشارة الى الطرف
فان الاشارة الى النقطة مثلا اشارة الى الخط الذي هو طرفه وانما يبادر
الاشارة من غير حاجة الى السريان ويلزم على هذا ان يكون المكان حال في المكان
الا المكان اشارة الى المكان لا تحدها وضعا والاشارة الى الطرف اشارة الى
ذو الطرف كما ذكر هذا اذا كان المكان هو السطح الباطن من الجسم الى وى الخامس
للسطح الظاهر من الجسم المحوى واما اذا كان الجسد مجردا عن المادة فانقض به واراد على
ان تقدير الهم ان ان يقال المراد يكون الاشارة الى احدى على الاشارة الى الاخر
ان يكونا متحدين في الاشارة بحيث لا يمكن عند العقل تباينها فيها وهذا يخرج جواب
عن النقض لاطراف المتداخلة ومنهم من فسر حلول بالاختصاص الثالث

فانه يفتى بكل الاعراض الاجسام او تارة
كل من الجسم في الجهات

المتكلمة حلال في المكان
فان الاشارة الى الاشارة والاشارة الى السطح والاشارة الى النقطة
الاشارة الى السطح والاشارة الى النقطة والاشارة الى المكان
عليها بالاشارة الى الاشارة والاشارة الى السطح والاشارة الى النقطة
والاشارة الى المكان والاشارة الى السطح والاشارة الى النقطة

لأنه لا يمكن ان يكون الجسم
مركباً من اجزاء متناهية
في العدد لان ذلك
يقتضي وجود
مركب من اجزاء
متناهية في العدد
وهو مستحيل
لان ذلك يقتضي
وجود مركب من اجزاء
متناهية في العدد
وهو مستحيل

واعترض عليه بانه ان اراد بالثالث ما يصح سببه حمل النعت على المنفرد به لانه
فلا يصدق عليه شئ من افراده وان اراد ما يمكن ان يشتق منه اسم يحمل على الكل فيه
عليه اختصاص بطرف الكوكب بنفكته وبالعكس وكذا الحال بخاصية الجسم بخاصية
بدايته وما اجاب عنه بعض المحققين بالفرق بين الاشتقاق الجملي وغيره على تأمل
وقد يقال المراد بالثالث ما يمكن ان يشتق منه اسم يحمل على الكل ولازم ان الممكن
مشتق من المكان بل من الممكن والمنجم من الجسم بل من الجسم وكذا في اشياء ذلك
اقر واقع هذا ان لا يكون السواد خلاصا في الجسم بل الاسودية وفردية بل في
لما خفا في ان تصور الاختصاص الذي هو النعت بالنسبة الى المنفرد به هو جزمي
على غيره بدلي وهو في المقصود وان لم يكن ماهية معلومة بالكنة الا غرض فيه بغيره
وقد عرفت الحلول بتوحيات اخرى ليس شئ منها خاليا عن التحلل ورفع بعض منها بالاشارة
امور في لغة لفظ الامر والتقدير في ذلك لا يدرك الا كثير طائل يسمى المحل
الهيولى الاول والحال الصورة مجتمعة وبرهان ان بعض الاجسام القابلة للانقسام
مثل الماء والنار يجب ان يكون في نفس متصلا واحدا في اقسامه الجسم الى الاجزاء
المقدارية ثلثة اشكالية عند كثرة بالفعل في الخارج لا يخرج جزئياتها فيه
الى الفعل ان متناهية العدد ومنقسمه بالامكان لا الى نهاية على ما يراه جمهور الحكماء
وصحى منقسمه الى الكسرة والقطع ووجهية جزئية عند كثرة في التوهم كذلك و
وعقلية كلية يستوعب جملة الاجزاء الممكنة الانتماض بلاتناه في لافظة العقل
اجمالية بسيطة واما القسمة التي هي بسبب وجود ضدين مختلفين سواء كانا
قائرين كافي البسطة او غير قارين كافي حصول ما يتبين لوجهاين في جسم واحد فمفهوم
الحق بالضرب الاول منها وبعضهم بالثاني وقد يقال بالتفصيل والحق ان اختلاف
العرضين ليس مبدء الانفصال الخارج بل يستلزم حكم العقل بانينية الموحدين
لها بحسب حاله خارجية يعبر عنها في ربح حكما صادقا مطابق للواقع لا يربط
بعد ما يخرج من القسمة بهذا الاعتبار والقسمة المقدارية باقية انما نظراء
على جسم بعد عرض المقدار الى الجسمية التعليمية التي بحسبها يصير الجسم ذاتية
متناهية او غير متناهية الا ان القسمة الفكرية تلحقه لاستعداد المادة وعلى التي
يقبلها ويجمع معها وليس النفس المقدار التعليمية لا يتوحد بل نهى واعدا له
ففيه حقيقة من عرض المادة سواء كانت بسيطة من الجسم او مركبة كاشارة سابقا

الاشارة الى الكل

من ان ما يصدق عليه المادية مما لا نزاع فيه لانه والوحيية الجزئية تحققة تكونه ذات
 كنية انصافية فهي من عوارض المقدار بحسب ذاته وان كانت نفس ذاته مما يتبع
 الى المادة مطلقا لا في كونه متفكرا ولما العنصرية العقلية فانها وانما تحققت المقدار
 التعليمي لكن صحيح عروضا كونه ممثلا مطلقا لا مقدار مع قطع النظر عن مرتبة
 المقدارية فهي بالحقيقة بوضوح هو الجسمي لذاته والاجسام باهي اجسام لا تتفاوت
 في صفة قبلها لا في الادا اقام الذات الامانة خارج عن كونها جسمي مطلقا كسما
 بيانها ولفظ القبول ليس مطلقا بالاشارة الى الصانع على معنيين احدهما مطلق
 الاتصاف بامر سواه كان وجود الموصوف متقدما على وجود الصفات بالزمان
 اول والثاني الانفعال التجريدي ويقال له القوة الاستعدادية ايضا وهو عبارة
 عن امكان اتصاف شئ بصفة لم تحصل به بعد مع وجود حاله يحصل بها هذا المعنى
 والقبول بهذا المعنى لا يفي في الفعلية والحصول في شئ بل اذا طرأت عليه تلك
 الصفة بطل هذا المعنى والتقابل بينهما بل بالعدم والملكة وان عرضا لها قابل
 التضاد باعتبار خلاف المعنى الاول وما يقال من انه التقابل بحسب وجوده مع
 المقبول لا ينافي ما ذكرناه اذ ليس المراد منه ان القابل في وقت كونه قابلا او من
 حيث هو قابل بحسب وجوده مع المقبول بل المراد ان ذات القابل بعد حصول التحويل
 فيها بحسب ان يكون محلا له والا لم يكن التقابل قابلا وحققا وكان القبول بمعنى
 الاستعداد لا يباي مع الفعل لكونها متعابلا بل كذا التقابل باهوت قابل لا يباي مع
 المقبول باهوت مقبول لكونها ايضا متعابلا بل غاية الامر ان التقابل هو كذا حقيق
 وحيثما مشهور ولا مكان الذي لا يقع من كونه بالعدم الاستعدادية بحسب التقابل
 ولهذا يطلق عليه لفظ القبول ايضا فانه بمعنى سلب ضرورة فعلية الوجود او
 عدم سلبا تحصيليا حين يحصل احدهما من جانب القوة بالنظر الى جهة الذات
 فان العقل اذا حصل الوجود متعابلا بحسب الملاحظة الذاتية الالهية ووجوده بحسب
 بان الموجود ليس ثابتا بالهوية من حيث هو بل يثبت لها في مرتبة متأخرة من
 عن تلك المرتبة نحو انما من التناظر وان كانت منخفضة بالوجود في نفس الامر كالمادة
 فانها لم يستقر الامكان بمعنى القوة الاستعدادية التي لا يجتمع مع وجود الشئ الا كما كان
 الذي يورثها ولا يورثها من الفسكات وهو قسم ضرورة الوجود والعدم غير متفك
 عنها حين وجودها لكن كل واحد من هاتين القوى والامكان اي ذاته والاستعداد
 لانهما مطلقا

في معنى القبول

الاعمال الذاتية هي العقلية
 والاعمال الخارجية هي الحسية
 والاعمال المختلطة هي النفسانية
 والاعمال المادية هي الجسمية
 والاعمال المعنوية هي العقلية
 والاعمال الحسية هي الحسية
 والاعمال النفسانية هي النفسانية
 والاعمال الجسمية هي الجسمية

في معنى الانفعال

مع الفعلية التي بانها لا توجب الانفعال بخارجي وسيأتي في زيادة انفعال ولفظ القبول
 يدور بالاشارة الى ان على ما كان بعضا صفة الشئ لا بقية له غيره وبعضا صفة الشئ بقية
 الى غيره واما ما هو صفة حقيقية فهذا شأن احدهما كون الشئ في حد ذاته ومرتبة
 مرتبة صالحة لان ينتزع منها الامتدادات الثلاث المتقاطعة وهذا المعنى فصل للجسم و
 ثابت للجسم وحد نفسه اذ هو في تلك المرتبة مصداق لحمل المتصل والمتمم مع قطع النظر
 عن جميع العوارض فان حاله واحده نفس متصلة ومتممة لا بامر يقيد به فيصير
 مثالا لصق المتصل عليه ومصدق له سواء كان الجسم مجزأ الصورة الجوهرية او
 مؤلف منها ومن جوهر اخر على اختلاف رأيي افلاطون وارسطاطس والابن الهيثم
 على ان اسم المتصل بهذا المعنى يطلق على الصورة الجوهرية كلام الشيخ في فصل من
 فصول الالهية الشفاء مقصودا لبيان ان المقادير ارض بهذه العبارة واما
 الكمية المتصلة فهي تقادير الابعاد اذ الجسم الذي هو الكمية له مقدار المتصل
 الذي هو جسم بمعنى الصورة لا يقال له كان الجسم في حد ذاته متصلا لا يمكن فيه فرض
 شئ دون شئ ولكان قابلا للقسمة الى الاجزاء المقدارية فيكون له من الكمية
 لان هذا المعنى يورث لكم المتصل لذاته وليفرق بوساطة لانه لفظ الانفعال ان مجرد زائد
 الجسم في ذاته بسا وقبول الانفعال الى الاجزاء المقدارية بالذات بل انما يصح
 ذلك بعد عرض المقدار له اذ عالمه يتبعين ذهاب امتداداته لم يصح فيه فرض جزء
 معين دون جزء معين والجسم في مرتبة ذاته محد في الابعاد من كون توين امتداده
 وتقديره انبساطا لانه ذلك المعنى انما يحصل له في مرتبة متأخرة من ذاته بذاته قال
 الشيخ في التعليقات اذ اقلنا جزء من جسم لمعناه جزء من مقدار الجسم فلا الجسم
 باهوت جسم ليس هو جزء ولا كلاً ومثاله في المنفصل اذ اقلنا جسمان من جملة
 اجسام لمعناه انهما من جملة اعداد عرضت للجسم لان الجسم باهوت جسم واحد وكثير
 وثانها كون الشئ بحيث يوجد بين اجزائه بعد فرض وقوعها حد ومتممة والمتصل
 بهذا المعنى يطلق على فصل الكمية من خواصه قبول الانفعال بغير نهاية واما الاخر
 ايضا معنيان احدهما كذا المقدار متحد النهاية بمقدار اخر يقال له كذا المقدار المتصل
 بالثاني بهذا المعنى وانما كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم اخر ويقال له كذا الجسم المتصل
 بالثاني بهذا المعنى وهذا المعنى عوارض لكم المتصل مطلقا او من جهة ما هو في مادة في اتصال
 خطي او زاوية واتصال الاعضاء ببعض بعض والاتصال الجسم بالبرهان والبرهان

الانفعال في معنى الانفعال

بالنظام وبالمجمل كل ما ليس يكون على القبول المقابل المسمى اذا تقرر ما ذكرناه من
 شرح الاشارة الى ان القبول لا يمتنع الا بغير الاستعداد لا يمتنع الفعل كونهما
 متقابلين تعال عدم والحكمة والتضاد وكذلك لا يمتنع المستعد من حيث انه مستعد
 مع المستعد لانه حيث هو كذلك كما انشأ الله عالم ان الذات الواحدة لا يكون كونهما
 مبداء لهذين الامرين الا بحسب تبيين مختلفين واذا اريد الكلام في مبداء تبيين
 يشتمل بالافرة الى حيزين في حقيقة الذات فيلزم تبيينها من جزئية يكون بالقوة ومن
 جزئية يكون بالفعل فقط امر واحد ان يكون ذات الجسم باهر جسم
 ان ثبت له في حد ذاته حيث يتصل بالفعل والقبول بالمعنى الاخر ولهذا المعنى قال
 ان الاجسام القابلة للانفكاك بحسب ذلك او بمعنى ان الجسم قبل كونه منفصلا
 بحسب ان يكون متصلا قبلية زمانية والذليل عليه قوله لا اى وان لم يكن شئ من قبل
 الانقسام من الاجسام التي يتكاملها والناظر قبل الانفصال متصلا حقيقيا
 كما انه متصل حتى لزم الجزء الذي لا يتجزى او ما في حكمه من الخط والسطح
 الجوهريين وسيعلم من كلامه ان الجسم ابطالها بغير عقل مائة وبيان التزويج ان كل
 كثره بالفعل بحسب انشائها وانه الواحد الذي لا كثره فيه بالفعل فاقسم
 الجسم القابل للانفصال الى كل واحد منها غير متعلق على كثره وانقسم بالفعل
 لو لم يكن متصلا بحسبية في حد ذاته وانقسم لزم احد الامور الثلاثة وهو متصل
 لما كانت من نوع الاجسام القابلة للانفكاك التي يكتفى فلم يكون مما لا يقبل الانفصال
 اى رجبى كان قبل قبوله متصلا واحدا فبعض ما يقبل الانفصال قبل لا بالمعنى
 الاول يقبله قبل لا بالمعنى الثاني وهذا ما اعيناه وهنا بحث وهو ان اذكر
 ثبت بالبرهان ليس الا ان المادة مثلا اما متصل واحد او متعلق على متصل واحد
 لئلا يلزم تركيبة من الجزء الذي لا يتجزى او في حكمه مما لا ينقسم الا في جهته او
 في حيزين قلنا انما يختار الشق الثاني ونقد لانه مركب من الاجسام المتضادة القابلة
 للانقسام في الجاه وصح او فرضا وليس شئ منها قابلا للانقسام قطعا وكثيرا
 بل هو من حيث هو غير قابل للانقسام المبادى الاجسام صفات حسية قابلة للقسمة
 الذاتية دون الخارجية فهي وان كانت متصلة في انفسها منفصلا كل واحد عن الآخر
 لكنها غير قابلة للطريان شئ من الفصل والوصل عليها مع ان مداراتها
 المبدئية بهذا الوجه على طريقتين شئ منها على ذات الجسم كما مرت الاشياء اليه

القبول بالضم نهاية تعلقه
 انما يثبت واخره كونه اخرى

والجزئية

واجب عنه بابطال الاجسام الذميمة الطبيعية بان كلامه القسمة الزمنية بالقسمة
 او التي باختلاف الموضوعات قارين او غير قارين محدثة كثره في المفهوم متشابهة
 للكل في الماهية والافراد المتماثلة متشابهة في الاحكام بحسب نفس الماهية في يفتح على
 فرد حقيقة واحدة يصحح على جميعها وان منع عنه مانع خارجي فهو غير قاطع في جواز
 وقوعها نظر الى نفس الذات من حيث هي فانما فلك الاجسام بالانفصال يستلزم
 جواز انفصال اجزائها المتصلة بالانفصال لمهيتها والتي اجزائها المتصلة يستلزم
 جواز انفصال تلك الاجسام بالذات كذلك وان صدقها في الفصل والوصل
 لاحق وعاقبها على خارجي فهو لا يوجب استكشاف حقيقةها فانها فاذن انفصال
 طام من تلك الاجسام كاشف عن قوة قبول القسمة في رتبة وانفصال كل اثنين
 منها عن جواز طريان الانفصال بينهما عليها فهذا هو مقتضى البرهان المشهور على
 ابطال هذا المذهب وما يجب ان يعلم ان الحجة المذكورة لا يثبت على كون تلك
 الاجسام متحدة الماهية كما هو مستلزم عند صاحب هذا المذهب على ما نقل عنه حتى قيل ان
 القيسر جددى اذ على مقتضى كون الاجسام المذكورة متحدة لفظا لا نوعا ليس متشابهة
 تحتها النفس هو الصورة المتعددية لانها نوع واحد كما سياتى بل صورة اخرى
 فرعية وللق انبات ان الطبيعة الاحتمالية بما هي لا يابى الانفصال للانفصال
 وهو المحجج الى المادة ومع قطع النظر عن هذا النظر في جسم مفرد منها يورث الى الخط والاحتكاك
 الى اذ كثره مما لا يلزم افرضا فان اشتراك اجزائه المتعددية مع الطبيعة الزمنية
 يقتضى ان يصح عليها ما يصح عليه وبالعكس فكما ان احد جزئيه متصل بالجسم
 ومجموعها منفصل عن غيره فكذلك يصح انفصال الجزئين وانفصالها بغيره هو تحقق
 لمعنى اشتراك الكل وجزئيه في النوع واحد واعتراض عليه بان ههنا مفاد طرية بتميز
 اللفظ وههنا ما يقبله الاجسام الذميمة الطبيعية ليس الانفصال خلقيا و
 انصلا فطريا فالقبول ههنا بمعنى مطلق الموصوفية في بدو الامر ولا يمكن ان يتكاسر
 عليه استعداد طريان الانفصال والانفصال فان مقتضى كونه كل واحد من افراد
 النوعية صح لسائر الافراد بحسب نفس الماهية ليس الا مكان الانفصال الفطري
 بدلا عن الانفصال والانفصال الفطري بدلا عن الانفصال كما نادانا في ابدء الخلقة
 لا مكانا استعدادا بطريان الانفصال والانفصال في يد ومناطق قيام البرهان
 على انبات هذا كونه ذلك وتوضيحه ان مثال القسمة الاتية كونه عند الما يكون الزوال

الانفصال
 خط

الى زمان جوهر ممتد وحدوث جوهر من ممتد من وهذا هو المحجج الى الابد الاول
 كما علمت وظهرت امكانه القسمة امكانا ذاتيا فظريا لا يستلزم ان يكون له قابل
 غير نفس الاتصال اي ما هو متصل بذاته وكذلك مجرد كون الشيء متصلا بنفسه موزع
 حدوثه المعنى فيه لا يستوجب ان يكون له وجوده حاصل سوى ذاته كما ان امكان
 العدم وكذلك حصول الوجود في الجزرات لا يقتضي ان يكون لها قابل سوى ذاتها بل
 بل المحجج الى القابل استبعاد العدم او الوجود ولفظ الامكان مشترك بين هذين
 المعنيين فان امكان شيى بمعنى الاستعداد له لا يبي مع حصوله فله قابل اخر غير ذاته
 بخلاف امكان شيى بالمعنى الاخر فانه لا ياتي بالاجتماع معه واللا اجتماع احدا فلا
 يحتاج فيه الى قابل لذلك الشيء وعز ذاته وقد اجاب عنه بعض الاعاظم بان قبول
 القسمة الجوهرية مساوق لامكان القسمة الانفكاكية بالنظر الى نفس طبيعة الاستعداد
 وان منع عنها مانع لازم او غير لازم كالصورة النوعية العكس والصلابة والقصر
 في بعض الاجسام اذ لو امتنع الانفكاك الى جرمي في جوهر الامتدادى لذاته لكان
 فرض الانقسام فيهم من الاوصاف الاختراعية ولم يكن مفرقا بين فرض الانقسام فيه
 وبين فرضه في الجزرات ولا شك ان الانقسام الجوهرى من امكان الانتزاعية وهو
 اذا كان متشاه اخلافا في جزئين حالين فيه احد اعمد مقتضى بالزمان فان
 عند صمم مقدار متصل قابل للانقسام الجوهرى في قابل للانقسام كما جرى ايضا توهم
 القسمة لا يوجب تجزئة وقوعها في الخارج وتجزئة العقل وقوع شيى لا يمكن باري
 امكان وقوعه فربما جاوز العقل تحقيق شيى في باري النظر ثم اقيم البرهان على خلافه
 واذا لم يكن امر ممتد قابل للانفكاك بحسب الخارج لا يجرى ان يكون توهم القسمة فيه
 من قبيل توهم القسمة في الجزرات فان الذى لا امتداد له ولا وضع له لا يلى الكلام
 ان يتوهم فيه شيئا دون شيى ويكون ان يقال في ابطال هذا المذهب ان كل واحد
 من تلك الاجسام لو كان بسيط اى يكون له طبيعة واحدة كان كثرى الشكل كما سيجى
 من ان الشكل الطبيعى للجسم البسيط هو الكرة ولو كان كذلك لم حصلت الفروع فيما بين
 تلك الاجسام لانه ملاقة سكرات بعضها مع بعض يظنوا انها هى بالانقسام
 ذلك قول لا يخلو وهو كما سنوف وان لم يكن بسيط بل يكون مركبا من اجسام مختلفة
 بالطباع فلم يكن متصلا واحدا وحده ولما ثبت ان الجسم المتصل قابل للانقسام
 بمعنى انه يجوز ان يطرأ عليه الاتصال في الخارج فنقول في بيان هذه اثبات

الهيولى

الهيولى في الاجسام كلها وبين الملازمة بقوله لان ذلك المتصل قابل للانقسام
 فاقابل للانقسام في الحقيقة اما ان يكون هو المقدار اى الجسم التعليمى واختلفوا
 فيه فقيل انه عرض متصل يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة متقاطعة بالعوام وانصال غيره
 اتصالا للجوهر الممتد في هذا الجرم هناك متصلا به بالذات اى هو جوهر الارض عرض
 متحدان في الموضع واللاتة ولا يخفى سنى فته وقيل للصورة الجسمية اتصال بالعرض
 بتبعية اتصال الجسم العلم التعليمى وفيه انك قد علمت ان الجسم في مرتبة كائنه متصل
 وفصل ليس الا من عدم فذلك لا بد من الثلثة على الاطلاق وقيل هو مجموع امور ثلثة
 هي الطول والعرض والعمق للجسم وفيه ان هذه الابعاد ليست موجودة في الجسم
 والجسم التعليمى موجود فيه بلفظ وقيل في الجسم اتصالا اى منسوب الى الصورة الجسمية
 بالذات والى مقدارها وان ان يرد بالجسم التعليمى نفس تعيين امتداد الجسم وتحدد
 انبساطه فلزم ان لا يكون من قوته ذلك وانما ان يرد به الصورة الجوهرية مع تعيين امتدادها
 وهذا هو الذى اختاره المحققون ويوافق كلام الشيخ في الشفاء والتعليقات
 وكلاهما مبنيا على التخصيل وتوضيحه ما افاده بعضهم من انه ليس في الجسم الامتداد واحد
 في الجهات فاذا اجترته ذلك الممتد في الجهات على الاطلاق بدو تعيين امتداداته تعيينا
 مقدريا سواء كان مقدارا مطلقا او مقدارا مخصوصا فكان هذا الاعتبار صورة
 جسمية وجوهرية واذا اعتبر من حيث هو متعين بتعيين فخصص كان جسما تعليميا مخصوصا واور
 عليه انه لزم ان لا يكون الجسم التعليمى عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسمية
 وعرض هو تعيين الامتداد وما اجاب عنه بعض المحققين وحاصل ان المعلوم
 المركب من الجوهر عند القدماء والعرض وان لم يكن عرضا اذ لا يكون له محل اصلا
 ولكن المركب من معنى الجوهر عند غنى الهيولى حيث اخذوا الموضوع في تعريفه بل المحل
 والعرض لا يلزم ان لا يصدق عليه تعريف العرض اذ لا خفا في ان المجموع المركب من الصورة
 وحيثما العوضية من ذلك تحت تعريف العرض فان الهيولى وان لم يكن بالنسبة الى
 الصورة وحدها موضوعا لاحتياجها في النقوم اليها لكنها انما يكون موضوعا
 بالنسبة الى المجموع المركب منها ومن العرض لعدم احتياجها الى الموضوع المجموع من حيث
 المجموع فليس شيى لان اصل الاشكال هو ان الجسم التعليمى لو كان مركبا من جوهر
 وعرض لم يكن جوهر او لا عرضا اذ لا يكون له وجودا حقيقيا له وهو حقيقة

انفق بين
 التعاليم

بل انما اعتبارها بآلة وحدة اعتبارية فلا يكون من اقسام اشياء منها اذا الوحدة
 في التقسيمات معينة على ما بين في موضعه وما ذكره لا ينبغي هذا والصدرة المستمرة
 للمقدار ومعنى اخر السبيل الى الاول والثاني والآخر من اصحاب الاتصال والافصال
 وحالة واحدة والقابل مع ما يلزمه يجب وجوده مع المقبول ان لم يكن سلبيا
 والاتصال اما ان يكون وجوديا ان كان عبارة عن حدوث متصلين او عدم
 ان كان عبارة عن زوال الاتصال عما من شأنه ان يكون متصلا فتبين ان يكون القابل
 معنى اخر وهو المنع من الوجود اعلم ان لا يصح المانع الاول في اثبات الوجود التي
 هي احد جزئي الجسم الموجودين على انهم محكي الاول ما ذكره المصنف في غير هذا
 لاشك ان في الجسم جدوا متصلا في نفسه او مستلزما لا متصل في نفسه هو المقدار
 وعلى كل من التقديرين لا شك ان في الجسم شيئا يقبل الاتصال والافصال
 فتقول هذا الامر ان الذي هو متصل في ذاته او متصل بالاتصال لازم والذي
 يقبل الاتصال والافصال يجب ان يكونا متقابلين بحسب الخرج اذ لو كان الفصل
 المستلزم للاتصال الذي هو الجسم المتحد بعينه فلا للاتصال والاتصال لازم يقبل
 الشئ نفسه او المتصلين احدهما لازم والاخر عارض وذلك حين طرأ الاتصال
 او يقبل عدمه او عدمه او وحدة لازمه او عدمه لازمه وذلك حين طرأ الاتصال
 والتدوال باسرها باطله فكذا المقدم فالقابل للاتصال والافصال في الجسم في المنة
 الذي هو متصل بذاته وبغيره الجوهر المتصل سواء كان متصلا بذاته او بلازمه الذي هو
 هو المقدار على خلاف القولين بل القابل معنى اخر هو المانع من الوجود الاول والآخر
 بعد ما تمهد ان الجسم من حيث هو جسم لا يقبل الاتصال بالاشياء على نط الشكل الثاني
 ان الجسم قابل للاتصال وليس الاتصال نفسه تقابل للاتصال فليس الجسم هو
 الاتصال نفسه واذ لم يكن الاتصال خارجا عن حقيقة الجسم ولا حقيقة ذاته
 جزء الجسم فله جزء يقبل الاتصال والاتصال وذلك الجزء لا يسمي له جوهر
 محله هو المنة بذاته وهو الوجودي اما كونه جوهر فليبقائه في حالتي الاتصال
 والاتصال وتوابعه والصور عليه ولو كان عرضا يلزم من بقائه بقا وجوده معه
 هو موضوعه وعلى التقديرين يلزم بقا وجوده سواء بقي معه عرض او لم يبق والمطلوب
 واما كونه محله للجوهر المتحد فلا تصاف بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية لا
 ان الصورة الجسمانية بغير واسطة لا تصاف بذاتك المتعطين بل ايضا بالوحد

ممكن ان ينفذ المصنف في اثبات

الاتصالية

الاتصالية والكثرة الانفصالية عين انصافه بالصورة الواحدة والصورة الكثرة
 اذ المنع بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية هو الصورة الواحدة والصورة
 المتعددة لا يوافقا سبقت الاشياء البه من ان الاتصال عين حقيقة المنة بذاته
 فاذا كانت الصورة المنة بنفسها متصلا بل هو فالجوه المنفوت يكون محله في
 هذه الحقيقة اي ثبوت البحث الاول ان بناءها على ثبوت الاتصال الذي هو معنى المنة
 لجوهره وعن لازم في الجسم الاتصال الذي قيل انه من فصول الكم وما سواه من
 وما قيل من انك اذا اشككت الشئ في اشكال مختلفة تغيرت ابعاده مع بقائه
 واحد فغير مسلم فان الشمعة المستدركة الاشكال لا يخرج عن نوب اتصال وتوصل
 افتراق في المظنة منها اذا جعلت مستديرة بجمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمدة
 اذا جعلت مستطيلة تفرق فيها اجزاء كانت متصلة في اتصال واحد مستمرة تفرق
 الاتصال وتقطع الامتدادات كيف يكون صحيحا **البحث الثاني** ان الاتصال
 الذي يبطله الاتصال ثم يعود مثله بعد زوال الاتصال لا يخل في حقيقة
 الجسم عند توارده الاتصال والاتصال عليه باق بجمهية ونوعية لا يتغير شيء
 ماهو وكلما لا يتغير بتغيره جواب ما هو على شيئا منه عرض للاتصال الذي يبطله
 الاتصال عرض **البحث الثالث** انكم اثبتتم في الجسم امتدادا جوهريا هو القوي
 جسمية وامتدادا عرضيا هو المقدار التعليمي والامتداد من حيث هيته الامتداد
 حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة لا تختلف بالجوهرية والوحدانية في ذاتها
 بعض افرادها عندكم على ما ذكرتم في حديث تبدل الاشكال الشمعة الواحدة فقد وجب
 عرضية للجسم وهذه الابدان الثلاثة في الحقيقة ترجع الى نفي الصورة المنة للجوهرية
 كما هو من حيث شئ الاله في كتاب التلخيص واجيب من قبل المشايخ انما هو الاول
 فبان الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابلية للابعاد والاشياء على اتصال
 ولهذا هو بها ولعل لم يكن متصلا في مرتبة ذاته لم يصح قبول المقدار كافي الشئ
 في الحكمة العلانية جسم در حد ذات بوسسته اثبت كذا كرسية بورد قابل
 ابعاد بتواري والاصل ان نفسان الجسمانية باهي لم تكن متصلة في مرتبة
 جدوه الحقيقة بل كان اتصالها من قبل العارض كانت يجب الوجود اما من الجبروتات
 من الجواهر والابعاد واما متألفة الذات من الجوهر الفرد متناهية او غير متناهية
 ثم يعضها التعلق بالاجزاء والجزء ويلحقها الاتصال وقبول الانقسام

الاشياء
 من حيث هيته
 الامتدادية

الاشياء

الاشياء

الاشياء

اشياء
 في مرتبة

في مرتبة ثانية فالحاصل باطلان قابلية الابعاد انما يتصور اذا كان متصلا بالذات
 وما ثبت للجوهر في مرتبة ذاته من وجوده فثبت الاتصال بجوهر اقول
نقد له جواب اما النظر فانه هذا الكلام انما يتم لو ثبت امتناع تقدم جوهر
 بالعرض وهو غير تام عند من جاز تركب الجسم من جوهر و عرض وهو الامتناع فلا
 وان كان حاصله في حد حقيقة الجسم لكن لا يلزم على هذا المذهب كونه جوهر
 لا يقال نحن نرى الكلام في الجزء الاخر للجسم فليدرك كونه متصلا بجوهر بالكمالات
 على المتأمل لاننا نقول هذه بمعنى متفوض اليه بل انما ثبت انما انتم فان الوجود
 عندكم وان كانت متصلة بحصل لها من قبل الصورة لكنها في حد ذاتها ليست
 متصلة ولا منفصلة فليكن الجسم او جزءه ايضا كذلك واما قولكم لو لم يكن
 الجسم في حد ذاته متصلا يلزم ان يكون اجزاء لا يتجزى كما يستفاد من كلام الشيخ
 في الحكمة الفارسية او التجرد عن الاحيان جواب ان عدم اتصاله في ذاته لا يستلزم
 انفصاله في ذاته ولا خلوها عن الاتصال ولا انفصال بحسب الواقع وانما يلزم
 ذلك لو لم يكن عدم اتصاله بحسب ذاته عدم اتصاله في الواقع بل يجزى ان يكون جسم
 ذاتا متصلا باتصال عارض او منفصلا باتصال كذلك حتى لا يلزم خلوها
 عنها كما لا يعمل فانها عندكم في ذاتها لا منفصلة ولا متصلة مع عدم خلوها عن
 محالين في الواقع فقد ظهر ان قابلية الابعاد ووصلوها لا يوجدان يكونان
 متصلا في ذاته واما جواب من ادان الوجود وان لم يكن لها الاتصال ولا الانفصال
 من قبل نفي ذاتها بوسطية بغيرها وهو الصورة كمرتبة الواحدة والمتقدمة لكن
 لا يلزم شي من الحذورات اذ ليس الوجود مرتبة في نفس الامر متقدمة على الاتصال
 والانفصال مطلقا عندكم بخلاف الجسم بالقياس الى عارضه فان له مرتبة وجود
 متحقق في نفس الامر وان لم يكن مثا ذلك جسيمة نفس ذاتها جوهرية الاتصال
 وتقدم الوجود به وجوبان لا يكون الوجود مرتبة في نفس الامر يكون جسيما
 عارية عن الاحيان والابعاد وغير ذلك واما لو كان عرضا فالمحالات يجزى فيها
 لازمة من مرتبة كما لا يخفى على بصيرة في قبته وعن الثاني بان تعارض الجسم
 بنوعيته جازي للاتصال والانفصال لا ينافي كونه متصلا بجوهر انما يلزم المناقاة
 لوقوع شخصيته في تنبكه محالين وليس كذلك واما القول بان كل ما لا يتغير
 جوارها هو فندرج في انما يصح لو لم يتغير بتغيره اشياء جوهرية واذ ثبت ان الاشياء

بمثل

يتبدل في تلك الاشياء فلا يلزم عرضية كما ان استمرارية طبيعة نوعية ومفصلة بتوارده
 الاشياء لا ينافي جوهرية تلك الاشياء وهو الثالث بان لا يلزم ان يطلق الوجود
 مفهوم واحد وطبيعة واحدة بل هي اشياء كلفظ لا يفر بطلان تارة على مفهوم
 جوهرية واخرى على مفهوم عرضي البحث الرابع يجب ان الجسم لا ينج عن اتصال جوهرية
 لكنه هو المقدار لا يفر وليس في الجسم متصل سواء وهو التا بل للانفصال لا يمتنع
 مادة ولا يجزى قولكم انه لا يبقى مع الانفصال لان الذي يبطله الانفصال هو
 الانفصال العارض للجوهرية وبيان ان لفظ الاتصال كما قد يطلق على المعنى
 الاضافي الذي لا يتصور ان العقل الا بين شيئين سواء كانا متقدمين في خارج
 ثم يحدث او يتوحد بينهما اتصال او يتصور للجسم الواحد اجزاء ووجهية فيقال عليها
 انها متصلة بعضها ببعض ويجوز في الجسم اختلاف عرضيين فابن فيقال ان
 محال احدهما متصل بمحال الاخر والاشياء في عرضية الاتصال بهذا المعنى الشبهي
 وهو الذي يعاين الانفصال فلا يلزم ان يكون جزءا لامة جوهرية وقد يطلق على
 المعنى الحقيقي الذي لا يستلزم ان يكون بين شيئين وهو اصطلاح خاص لا يمتنع
 الكافة من لفظ الاتصال وهو الممتد للجوهرية على اصطلاحهم فقد ظهر ان قول
 الاتصال بالمعنى الثاني نفس الجسم وهو بعينه المقدار ولا يقابل الانفصال بل
 الانفصال يقابل الاتصال بالمعنى الاول وهو تعاقبا عليه مع تعاقبه في محالين
 واما ما يقال ان الممتد شئ له امتداد فيلزم ان يكون محل الامتداد جزء فليست
 فان هذه الاطلاقات عرفية وجوز انما لفظية لا يبنى تحتها العلم عليها وهذا
 مثل بعد بعيد وحظ طويل فان هذه الاطلاقات لا يوجب زيادة البعدية
 على البعد والاطلاق على الخط والاطلاق صيغ المشتقات بهذا الوجه شائع في باب
 الامور العائمة كالوجود بما هو موجود فانه بمعنى الوجود فان قيل توارد المقاربات
 المختلفة بالاضداد اكبر على الجسم الواحد اذا تكاثف وتخلل بوجوه المقادير فكيف
 حكمت بجوهرية بها يقال ان وجود التخلل والتكاثف من فروع وجود الوجود
 فاذا لم يكن المقدار الجسيم لا يتصور زيادة المقدار لتقصانه من غير ورود
 مادة عليه او انفسا لانه فان زيادة المقدار على هذا التقدير بزيادة اجزاء الجسم
 ونقصا تقصا فمجموع التخلل والتكاثف لا يخلو الجسم اللطيف بين اجزاء الجسم ونقصا
 عنها واجتماعها لا يخلو بين اثباتها بالتمهمة الصالحة اذا وقعت في التارة غاية

والراجح

وكذا الاستدلال بالتأريفة المحصورة اذ اكتب على التمام وقد شوهد عند
الكاتب محبات الدالة على خروج الهوا والاسباب الى الحكم بان الماخذ لم يعط
الهوا بقدر ما يأخذ منها حتى يلزم التخلخل وذكر الشيخ الا انه في حكمه الاشراف انه
قد حارب رشح بعض الازهار من الزجاج فلا يمنع مثل ذلك في الهوا الذي هو
الطف من الهواء واما قولهم اشتراك الاجسام في الجسمية واقتراحها في التعديل
يوجب مغايرة المقدار للجسم بخلافه على ما في حكمه الاشراف بان جسمين في اشتراكهما
في الجسمية هو اشتراكهما في نفس المقدارية المشتركة بين المقدار الصغير والكبير واقتراحها
في المقدار هو اختلافهما في خصوصيات الكبر والصغر وكان التفاوت بين المقدار
الكبير والصغير ليس بشئ زائد على المقدار بل بنفس المقدار فكذلك اذا بدل لفظ
المقدار بالجسم والتفاوت بالصغر والكبر بالتفاوت في المقادير يكون الاختلاف
بنفس الجسمية لا يغير ويرجع هذا لاختلاف الالاختلاف بالكمال والنقصان
والشدّة والضعف في نفس مرتبة الشيء على ما هو اري الشيخ الا انه في القدماء
من الروافدين فانهم يجوزون كون جوهرا اقوى جوهرا من جوهرا كجوهرا العالم
الاعلى العقلي وجوهرا عالمنا الادنى كجوهري وكذا ان يكون بان جوهرا يكون جوهرا
اكثر وقوة على التفرقة كقوى كالاشباح اشد واتم في باب مجبونية من جوهرا يكون
بجذوف ذلك كالبدن من مثله ولا يفرقون بين الشدة والضعف في الكيف
والزيادة والنقصان في الكم في كونها تفاوتا بالكمال والنقصان في نفس الكمية
سواء كان في الكيف او الكم او بغير ذلك كالجوهري الجسمية الجوانية على ما ذكرناه فينا
بعد اطلال ادوات التفصيل والمبالغة في بعض الصور على ما اهل الكتب
اذ ليس من ادب الحكماء الاقتصار في تصحيح المعاني على ما في العلم واقتصاص
حقايقها من الانفاظ لا يوجب ان بين كلامي الشيخ الا انه في حكمه الاشراف حيث حكم
ببساطة جسم وجوهريته المقدار وفي التكميمات حيث اختار ان يكون
جوهرا سماه جوهرا وعرض هو المقدار بناء على تجويزه تركب نوع طبيعي من جوهرا
وعرض في لغة يجب النظر لكون ان جوهرا كلامه اجمعا على عدم المناقات بين
ما في الكتابين في المقصود بل الفرق بينهما في تفاوت اصطلاحية فيهما وتفاوت
ذلك بان في الشبهة حين تبدل اشكاله مقدارين ثابت هو جوهرا لا يبدل ولا
ينقص بنوار الاشكال عليه ومنه هو ذهاب المقادير في الجوانب وهو عرض

في المقدار

في المقدار الذي هو جوهرا ومجدها هو الجسم والجوهري هو على المصطلح
التلويحات وذلك الاشد او الجوهري هو الجسم على مصطلح حكمه الاشراف وقد
اذا في بتم بالنسبة الى الهيئات والاولى المحصلة هي في فلامنا قضية بين حكمه
ببساطة الجسم وجوهريته المقدار في احد الكتابين وحكمه بتم كجسم وطريقه
المقدار في الاخر فان ذلك الجسم والامتداد في هذا الجسم والامتداد في هذا
المناقضة انما هو في اشتراك اللفظ اقول كلامه في بعض المواضع من المطاوعة
وغيره صحيح في انه يمكن الاتصال والامتداد سوى ما هو من عوارض الكم في التلويحات
ما رتبنا شيئا يدرك على ان ما سماه جوهرا يكون ممثلا بذا وامتدادا جوهرا يكون
كان مقدار الجوهري مقدار واما الثاني في تركب جسم وببساطة بين الكتابين فهو
بحاله واعلم ان انتفاع اللسان بغير قول بين من هو في الممتد كما اننا ناس بقاء جوهرا
المتحدة الجسمية عندكم وهو الممتد على الاطلاق الذي جسمه يجمع فرض يخطو
الشبهة القائمة التقاطع في الجسم والآخر المقدار وهو المصحح لمعرض الاخر الممتد
المتممة الحد وفي جسم الاول تقوم للجسم والاخر عرض فيه والامتداد باقوى
الاول لا يتفاوت فيه جسم وجسم ولا يكون بجسمية شئ من الاجسام صغير او كبير
ولا جزاء او كلاً ولا عاراً او معدودا ولا ثلاث ركا او مهابيتا غلاف الساقول هذه
اشترائهم قائلون بالامتدادين وليس كذلك بل لا يكون في الجسم على انهم
الا ممتد واحد لكنه اذا اخذ بما هو هو في ركنين معينين مقداراً في جوهرا
محض مقدم لجسم واذا اخذ على التعيين المقدار متناهي كان او غير متناه اي
اخذ الجسم بحيث يجمع بكذا الكثرة او لا يمتد في المسح ان توهم غير متناه فهو
مقدار غير مقدم للجسم فيصدق عليه العرض وبطلان التوفيق بينهما عندكم حين تخلخل جسم
وتكاشفه لا حين توارد الاشكال على الشبهة فان هناك يتبدل نفس المقدار
وهنا يتبدل عوارضه التي هي مراتب البساطة في الطول والعرض والعمق ولما
الشيخ الا انه فانه انكر الممتد بالمعنى الاول مطلقا واستدل في كتيبه عليه بوجوه
ثلاثة احدها انه لو تقوم جسم الموجود في الاعيان بامتداد جسم جوهري لكان
ذلك الامتداد انا كلياً او جزئياً لا جائز ان يكون كلياً لان الكلي من حيث هو كلي
لا وجود له في الاعيان فلا تقوم به ما هو موجود فيها ولا جائز ان يكون جزئياً
لانه ان كان هو الذي ثبت عرضيه وليس في الجسم غيره لم يكن في الجسم امتداد جزئياً

وان كان في الجسم امتداد عرضي واخر جوهري فذلك محال لان الامتداد طبعه لا يحق
 ومفهوم واحد لا يخلف في جواب ما هو فلا يكون لوجوده في ذاته وجودا وعرضه
 عرضا ولا ثبت عرضية البعض ثبت عرضية الباقي وثابتها انه لو كان في جسم امتداد
 جوهري لكان موجودا في كل جسم وفي طرته وما هو في الكمال كونه في الجزئية يكون
 قابلا للتجزئة لذاته فيكون كالمقدار او ثابته انه اذا تداخل جسمان بقى الامتداد
 الجوهري كالحال وهو مقدار لا شك فليس في كل جسم امتداد متداخل انما مقدار
 الصوره الجوهريه ومحال لم يبق ذلك الامتداد كما كان فهو اذن صار زيد في
 الامتداد الجوهري كنه ذاته فهو عرضي فالجوهري عرضي وهو خلف وانما عرض العلمانه
 يخفى على الوجه الاول بان العلمانه ان اراد بالعلماني العلماني اخترت ان الممتد
 المقوم للجسم العيني ليس كليا بهذا المعنى لانه لا يوجد في الخارج وان اراد بالعلماني
 الطبقي اي كايه معروفه للكلية اذا وجد في العقل اخترت ان العلماني باعتبار
 وجزئي بتخصيص الجسم قوله لا جائز ان يكون كليا جزئيا لانه ان كان هو الذي
 ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره اه قلت ما ثبت عرضيته انما هو اذ عارضه
 فبما امتداده بالانقطاع اما مطلقا او محضو ما وهذا العرض ليس موافقا
 لمفهوم الممتد في المهيته يستلزم من عرضيته عرضية اقول ما تشخص الشيء عند
 المحققين اما بذاته كما هو عند الشيخ الا انه يجوز الوجود كما هو في هذه المقالات
 او بارتباطه الى الوجود كحقيق كما هو ذوق جماعة فلا اعتراض القايه وبما
 الاكثية عند من ليس له مدخل في افادة الشخص بل انما هي لمؤزم وامارات
 للشخص في الممتد المقوم للجسم لو كان جزئيا موجودا في الخارج فيجب ان لا يكون
 مناه جزئية الامور العارضة له الا بمعنى كونها من القوازم والعلامات لها فاذا
 صار ذلك الممتد جزئيا متعينا في الخارج مع قطع النظر عن العوارض فهو لما
 المقدار فقد ثبت عرضيته واما بغيره فيلزم ان يكون في الجسم ممتد متعينا ان
 احداهما جوهري والاخر عرضي متباين في الوجود وهو خلاف ما نفرد عند اتباع
 المتكلمين من ان التباين بينهما ليس الا بالتعريف والابهام وايضا اذا
 تعين الممتد بجوهري مع قطع النظر عن المقدار الوضوئي فذلك امامنا ولهذا اوزيد
 او انقص وعلى كل تقدير يلزم مع محذورات اخرى تعدد بذاته في الامور كجاء
 عن الوجه الاول بان الامتداد اي الممتد بنفسه في الممتد المقوم للجسم العيني متعينا

الذات

الذات بهم المقدار التي هي عبارة عن تعييناته المقدارية فان التعيين ذاته
 لا ينافي الابرار المقداري وج ما ثبت عرضيته ليس الا المتعينا المقداري
 وهو غير الممتد المقوم للجسم العيني كحفظ الذات والتخصيص في مراتب التقويات
 والشكليات لكن ليس له هذا الذي ثبت عرضيته ممتد والذي يقوم بجسم ممتد
 ليس ان يكون في جسم ممتد ان اشياء جوهري وعرضي بل هو امتداد متصلة منه ومن
 التعيين المقداري ثم اورد معارضة على كلام الشيخ بقوله انه اخذ في التلويح
 ان الجسم العيني مركب من الجوهر الذي يستهيم كالمركب من الاتصال والامتداد كونه
 فنقول الامتداد العرضي الذي اخذناه ممتد المقوم للجسم العيني لربا كماله وجزئي وكلاهما
 باطلان على نحو الذي ذكره في الدليل اما الاول فلفظ اما الثاني فلفظ الامتداد
 المعينة مع بقاء الجسم العيني في الصورتين اللتين ذكرهما فان المقوم هو الامتداد
 الذي ثبت عرضيته بالتبدل وليس في الجسم العيني غيره لم يكن الامتداد مقوما
 لتبدل مع بقاء جوهريته وان كان الجسم امتداد عرضي باق واخر زائل فذلك محال لانه
 ليس فيه امتداد ان عرضياته جزئياتها اجاب عن هذه الجنب فلفظ جواب عن دليل
 غايه ما في الباب ان المعنى الثاني هو جوهري عند الحكماء وعرضي عند اقول فرق
 بين تركيب الشيء من مادة وصورة كالجسم عند المتكلمين وبين تركيبه من موضوع
 وعرض كالجسم عند صاحب التلويح في هذا بل ان يقول بقاء الجسم العيني المقوم
 من جوهريين كل منهما بالاضطرار مع تبدل احدهما بغير صحيح عند الوجودان بخلاف
 الجسم العيني المقوم من جوهري وعرضي فانه مما يجوز عند العقل بقاءه العيني بتبدل
 احد جزئيه بعينه والجزء الاخر لا بعينه بل بمرور الامثال كما ذكره ذلك المحقق
 لا يصلح للمعارضة لتحقيق الوقف بما ذكر لا يقال ان الشيخ الا انه اعترف بوجود
 الامتداد بجوهري في حكمة الاشراق فكيف يتم منه الاستدلال على نفسه لانا نقول
 ذاك معنى اخر غير الامتداد المقوم للجسم عند المتكلمين وقد علمت ان الامتداد
 معينين احدهما ما هو الصورة الجسمية عند المتكلمين والاخر المقدار والشيخ
 الا انه انكر المعنى الاول سواء كان جوهريا وعرضيا وذهب الى جوهريه المعاني
 وكونه عين الجسم في حكمة الاشراق العرضية وكونه جزءا للجسم في التلويح على ما
 حققناه وحاصل الكلام انه لما كانت الجسمية عند متبني اليهودي على تلك امر
 مبهم في نفس الامر وان عرضياته في الواقع فاورد عليهم انه كيف يقوم بجسم عيني

للمتد

بما مر منهم في الواقع واما المقدار الجوهري فلهو ليس المراد بهما في نفس الامر
وان عرضي للاطلاق بحسب الذهن فان للعقل ان يأخذ المهيت على وجه
ثاني على المل على كثر من وكما ان الجسم مرتبة اطلاق وتعيين بحسب العقل فلهذا
المقدار فاذا حلل العقل الى ذينك الاعتبارين يحكم بان المقدار المطلق تقوم
لجسم المطلق بل يكون عينه والمقادير الخاصة مقومة للجسم في خاصة بل يكون
عينها كما هو رايه واما ما نسب بخصيته هذه في ذلك الكتب فليس الا مراتب الطول
والعرض والعمق وليس شي منها مقدار الجسم بل هي عوارض المقدار الجوهري وعرضها
لا يوجد بغيره وقد علمنا ان من ينكر التماثل والتكافؤ تحقيقين فلا يتبين الا انه لا
يؤثر في المقدار الجوهري بتوارد مختلفا من المقادير على الجسم الواحد اذا كانت او
تختلف واما الجوهري الجوهرين الاخرين فمنه على ابطال الممتد بالمعنى المذكور في غاية
السهولة بعد تحقق ما ذكره بيانه من انه لا يوصف بحسب ذاته بكونه كذا او جزا
او زائدا او ناقصا او غير ذلك وليس هناك على ذكر البحث الخامس سئل ان الجسم
بالاعتبار الامتداد امور اثنته الاول جوهرية خارج عن اية الجسم والاخران
عرضان فيه زائدان عليه تبدل احداهما على الجسم بالتخلف والتكاثف والاخر
بتوارد الاشكال عليه لكن لم قلتم ان الجسم اذا انفصل بحسب ان يتقدم عنه امر
جوهري فان اللازم ليس الا ان حقيقة مجسمة بحسب ان يكون له اثر في بنة
الاتصالات والانفصالات واما ان القابل يجب ان يكون واحدا بالوحدة
الاتصالية فلا وانما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية مساوية للوحدة
الاتصالية وهو غير لازم فان الانسان الواحد او السمكة او واحد مثلا له وحدة
شخصية مع ثلثة غير متصلات منضم بعضها الى بعض بل اللازم كون القابل
للاتصال والاتصال امر واحد شخصيا ويجوز ان يكون ذلك الواحد امر متصلا بغيره
ومع استمرار وحدته الشخصية بتعدد اتصالاته التي يح لاجد ان يقول الانفصال
لا ينافي الاتصال مطلقا بل انما ينافي وحدة الاتصال فاما متصلا واحد بعينه
صار متصلا متقدرا فالمتد الجوهري باق في كمالين والزوال انما هو لغرضه
الوحدة والكثرة والجوهرية ما ذكره بعض الاكابر بعد تمهيد ان وجود كل شيء على
عن نفس تحصله وموجوديته سواء كان في العين او في العقل وانه مساو في التخصيص
بل بعينه على ما ذهب اليه انما لا يتعد ذلك من الشخص الوجود ووحدة وجوده لا

ووحدة هو ان المتصل الواحد من حيث هو كذلك لا يمكن الوجود او احدا له ذات
واحدة وشخص واحد فليس لاجزائه الشخصية وجودا بالفعل وشخص خاص بحسب نفس الامر
كيف وقد بين ان الاجزاء الشخصية بمنزلة بحسب قبول الجسم الانقسام لا انما
فاما ان يكون بعض من اجزائه وجودا وشخصا وهذا جميع في جميع او جميعا فيلزم
المفارقة بغيره على صواب لا تنافي اجزاء الجسم واما طرا عليه الانقسام وقد جازا
متشخصا وهو يتبين مستقلا فانما ان يكونا موجودين حال الاتصال في
تغيرهما وهو باطل لان اجزاء المتصل الواحد تغيرها ليس الا بحسب النفس وبذلك
التغير بحسب نفس الامر او بدو زمانا ان يكون وجودا حال الاتصال
هو بعينه الوجود الذي لها حال الاتصال او لا سبيل الى الاول لانه خلاف ما تقرر
من المسوقة بين التعيين والوجود والتعيين كادت بعد الانفصال بساوي
الوجود والحادث بعد الانفصال ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون ذات واحدة
تجدد بوجود ثم يرد قولها هذا الوجود وتجدد بوجود اخر وهو ايضا خلاف
المفروض من ان الوجود ونفس الموجودية المصدرية المنبثقة عن الذات
لا مابة المورية فلا يتصور تعدد مع وحدة الذات كما لا يخفى واما ان لا يكون
موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوة القريبة او البعيدة فلا بد لها من مادة
حاملة لقوة وجودها وبغيرها حين الاتصال واذا فرغ وجودها وتغيرها
بطرا بان الانفصال من القوة الى الفعل تغير حاملة متلبسة بها وليست كذلك
المادة من ذلك لوجود المتصل لما علمت بطلانه سابقا فيكون القابل له والامر
جوهريا او هو المطلق اقول في نظر الا القول بان تعدد الوجود عين متكثرة
الموجودة او مستلزم له وتعدد عين توحده الشخصية او مستلزم له وان الاتصال
والانفصال عبارتان عن توحده الوجود وتكثفه وان كان حقا عندنا ونحن نعلم
في ان قسمة المتصل راجعة الى قبول الوحدة الشخصية وبطلان الموجود الواحد
وحديث الموجودات المتعددة وعكس ذلك حين الفصل لكن نفوق بين ما
بالذات وما بالعرض في الانصاف لهذه الاوصاف فنقول لا يتم ان الموجودات
متعددة او المتعين بتعينات متكثرة حال الانفصال بالذات هو حقيقة الجوهر
المتد لم لا يجوز ان يكون الموضع لافصال الموجودات والتعين هو حقيقة المقدار
او لا بالذات وبما كونه بغير الجوهر المتد متفقا بها ثانيا وبالعرض فان الجسم المتصل

له مقدار واحد ونشخص واحد فإظهاره على الاتصال أقدم منه المقدار المعين
 ووجود مقدار ان الاوان وجود كل منهما ونشخصه بل ان الاتصال لا يحد حقيقة متحدة
 في شخص واحد له مقدار واحد بحسب المساحة وهو ما حواه السطح الاكبر من الفلك
 الاظم سواء كان في اتصال واحد او في اتصالا منفردة حادثة او نظرية وهذا
 الشخص الممتد له تعيين واحد ذاتي مستمر ولا ايضا تعيينا اخر متبدل في حادثة
 فيه من قبل تعيينات مقداره وهذا كما ان سيموي او سلفه قد عرفت عندكم شخص واحد
 لا يزول وحدته الشخصية في مراتب تعدد الصورة بحسبية ووجودها عند توارده الاتصال
 والاتصال فان قيل الوجود كما كان امره بها يمكن الحكم ببقائه ذاتا حين تعدد
 الاتصال ووجوده بغيره في جسم فلما كون الذات الوجودية امره بها بالمعنى الذي لا يخلو
 اجزاء او في ذات الجسم بغيره وبين ولا يبين بعد فان معنى ايام الذات في الوجود
 ليس كما فهم بعض من اهل التحقيق انها في ذاتها لا تدين لها ولا تحصل ولا كلفة
 ولا جزئية ولا عدم ولا خصوص وانما ينصف بشئ من تلك الاوصاف بسبب ان
 الصورة بها اذ قد سبق ان الوجود لا ينفك عن الشخص بل يستمر باستمراره
 ويزول بزواله فبقا الوجود مع زوال التعيين والوحدة غير معقول انما المقول
 في حقيقة الفاعل انها متعينة الذات بمهمة الصور فلها تعيينان معين مستمر ذاتي
 وتعيين متبدل في فلما ان نقول في الصور المتعددة متعينة الذات بمهمة الصور
 فلها تعيينان معين مستمر وحدة الاتصال وكثرة لهاتين ذاتي مستمر غير مستمر
 وتعيين مقداري متبدل على طبق ما قاله في الوجود واقصى ما يمكن ان يقال
 في جواب عن الشبهة المذكورة بعد الاشبهة لا حد في العقل في انه يتقدم من جسم
 حين طرأ الاتصال عليه ام كان فيه موجودا في الخارج وحين وقوع الاتصال
 يوجد فيه ام لم يكن موجودا قبل في نقول ذلك الامر اما ان الاتصال حقيقي او
 اضافي كما لا يخفى فليكن الاول يلزم الخط لان المتصل الحقيقي عند المحقق خصوصا
 حسب هذه البحث مخبر في الامر كجوهري فاذا زال عن جسم فلا بد من اشتراكه على جزء
 اخر غير متصل بنفسه قابل للاتصال وهو الهيولى وعلى الثاني يلزم ان يكون في الجسم
 الاتصالات واثبات غير متناهية في الحقيقة في الواقع متناهية بحسب قبول الجسم لا يتناهي
 باقسام غير متناهية كالنصف والثالث والمربع وغيرها يتقدم كل من تلك الاضافات
 عند ورود واحد من الانقسام ويلزم منه الفساد الواردة على اصحاب النظام الثاني

التاليين بعدم تناسل اجزاء الجسم هذا ما تيسر لنا في هذا الموضع من المقال فليكن
 باتفاق الصادق والتفطن الغائب ليظهر لك جليلة الحال والله ولي تجود
 والافضل البحث السادس ان تعدد بحسبية بعد وحدتها لو كان مقتضا للتعددها
 ونحوها الى مادة في مادة المنفردة ان كانت واحدة لزم كون شئ واحد في احدية
 منفردة وجهاة مختلفة وان كانت منفردة فتعددها اما ان يكون حادثة
 بالاتصال او بوجود مفطورا بحسب الذات فان كان حادثة فانه في ذاته يتقدم
 مادة الجسم الواحد او مع بقائها على الثاني يلزم واحدة شخصا واحدة مادة
 وشئ واحدة منفردة اخرى وعلى الاول يلزم التسلسل في الموارد اذ كل حادثة عند
 مسبق بمادة قابلة لها وهي ايضا حادثة على التقدير المذكور ومع ذلك
 فهو يناقض مقصودهم من وجود امر يكون باقيا حالتي الفصل والوصل فلا يكون
 التمرين اعدا بالكلية والوصل اي واولو كان المتعددة واقفا في المادة بحسب
 الفقرة لكان الجسم المفرد مشتملا على اجزاء غير متناهية حسب قبوله انقباضا الغير
 المتناهية اذ لو لم يكن عدد تلك الموارد غير متناهية بل واقفا عند حد لوقف عدد
 انقباض الجسم اذ وصلت الى ذلك الحد وليس كذلك توقف والجواب ان الهيولى
 وان كانت واحدة في حد ذاتها وشخصيتها ولكن لا يترتب لقبول الاشياء الشخصية
 والابدا والمقدارية وتخصيص الاحياء والجزء وحصول الفصل والوصل في
 والتعدد بالذات بل انما يترتب بالشئ من تلك الاوصاف بالمرق بعد تعيينها
 المستفاد من قبل الصورة بحسبية ولا يلزم مما ذكرنا كون الهيولى من المقادير
 في مرتبة ذاتها او متعلقة الذات من مجاورتها المتصلة الغير المتجزئة متناهية
 كانت او غير متناهية كما نبهناك عليه من تقدم الصورة عليها بالذات فانها
 لا يخرج من الاتصال بشئ من الاوصاف المذكورة في نفس الامر وان كان هو اسطة
 الصورة فنقول الهيولى حين الاتصال لها وحدة شخصية ذاتية ووحدة انقباض
 فاذا طرأ الاتصال زالت عنها الوصل والاتصالية بدون زوال ذاتها ووحدة انقباضها
 بموجب الممتد فان وحدة الاتصال فيه هي الوحدة الشخصية او ما وقته لها
 فلا جرم لم يبق ذاتها حين الاتصال في مادة الجزئين الى اثنين عند الاتصال
 واحدة في ذاتها منفردة بعد الجزئين وهي محفوظة الوجود في جميع المراتب
 باقية الذات في حالتي الاتصال والاتصال غير حادثة بحدوث شئ منها يلزم

السادس

الجزئين
 جزئين

البتة في المواد كادته ولا متكثرة بتكثرة الاتصال في ذاتها بل يلزم اشتغال الجسم
 على الاجزاء الغير المتناهية بل الزوال والحذوث والوحدة الاتصالية والكثرة الاتصالية
 انما يعرف للجواهر المتعددة بالذات والاسم لا يتحقق شيئا من وحدة الجسم الحقيقية
 ولا من نسبة في مرتبة جسمية ولا ايضا تباها في ميوالي الجسم من الذين احد في اخر
 والاخر في المذهب نحو وحدة ذاتية بجامع اشيتها وحصولها في تحت المتى لفه و
 الاجزاء المتباعدة عبارة عن قبولها الاجسام المتعددة الموصوفة بالواقع في تلك
 الجواهر والاجزاء بالذات فوحدة الشخصيات لا تتأني الكثرة الاتصالية بخلاف
 وحدة الاتصال فان وحدة الهيولى مفهوم سببي من لوازم نفي الكثرة بل هو
 عين نفي الكثرة ووحدة المتصل مع وجوده في الكثرة انما هو من لوازمه
 للجهة الثانية لهم على ان الجسم من حيث هو صورة انسانية وهي مع الفعل
 ومن حيث مستند لقبول السواد والحركة وغير ذلك فهو بالقوة والشيء من حيث هو
 بالفعل لا يكون هو من حيث هو بالفعل لان مرجع الفعل الى عدمه في هو فقد نشأ
 ومرجع الفعلية الى حصول حقيقة ما والشيء الواحد من جهة واحدة لا يكون مبداء
 لها تين محالين فلا يكون الجسم من حيث هو بالفعل اسودا ونحوه من حيث هو
 بالفعل متصل بل شيئا اخر فاذن الجسم مركب مما عنه الفعق ومما عنه الفعل وهي
 الهيولى والصورة وبيانه على النظم القياس هو ان نقول الجسم بالفعل من جهة
 ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالفعل فالجسم لا يكون بالفعل ويجعل
 هذه النتيجة كبرى لقياس اخر من الشكالات وهو ان الهيولى بالفعل والشيء من جسم
 بالفعل فينتج لاشي من الجسم هيولى ونزايادة التوضيح فنقول لاشك ان في الجسم
 قوة على ان يوجد فيه امور كثيرة ففلك القوة لا يخفى اما ان يكون نفس حقيقة الجوز
 المتصل او ثابته فيه او ثابته في رقبته او ثابته بذاته فلو كان الاتصال هو
 لفرض لا بد في جسم هو معنى نفس القوة لاشياء كثيرة مما يحدث للجسم فيلزم ان
 يكون اذا ففهمنا الاتصال ففهمنا انه استعداد لامور كثيرة وما امكننا تفعل الاتصال
 دون تفعل هذه الاشياء وليس كذلك وايضا لو كان الاتصال هو ان بالوقفة كذا
 كذا كان صورة جسم عرضا ولو كان الاتصال هو لا بالقوة لا يصح ان يعد عند خروجه
 فيما يقوى عليه الفعل ففهمنا ان يتبع مع الاتصال مع انه لا يتبع ولو كانت القوة
 قائمة بذاتها لكان الامكان هو جامع انه عرض كما يستغرق ان في ذلك فالحاصل

مسئلة القوة والفعل في انية الهيولى

لقوة

فالحاصل من القوة غير الاتصال وغير المتصل من حيث هو متصل بل الذي في القوة الاتصال
 والاتصال من حيث ذلك من حيثيات غير متناهية وكالات غير محدودة وهو الهيولى
 وهذه الجهة والجهة السابقة متفارتا المأخذ والاعتراف عليها من حيث نسبة
 الاقاربين بوجوده الاول ان قولكم ان الجسم والاتصال نفسه ليس الفعل على امر
 ولكن لا يلزم ان لا يكون القوة موجودة للجسم هو الممتد وليس اذا كانت القوة تابعة
 لشيء يلزم ان يكون هو هو فان قلت لو كانت القوة للاتصال موجودة في
 الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الاتصال قلت هذه احوال في جهة القوة
 وقد تم الكلام فيها فان قلت اذا كانت القوة للاتصال وهو نفي متصل
 بالفعل فيلزم ان يكون شيئا واحدا بالقوة وبالفعل معا وهو مع قلت الحق الصحيح
 امتناع كون شيئا واحدا من جهة واحدة بالقوة وبالفعل معا ولا يلزم ان يكون
 شيئا ما بالفعل وقوة شيئا اخر فالفعل والقوة يجوز ان يجتمعا في شيئا واحد
 من جهتين مختلفتين وكثيرا لما يعرف في الخط في العلوم من اعمال الجنية واضاعة
 الاعتبارات اقوله في جواب ان كل حقيقة يكون ثابته لشيء ما في نفس الامر فلا بد لها
 من مبداء لانه اعلم ومنها الهيولى والقوة وان كان مبداءا ولكن لا يكون مبداءا
 بحتا بل لها حظ من الثبات فانها عدم شيء عما من ثابته ان يكون وجود ذلك الشيء
 له اول نوعه او لجنسه ولكن ليس بالفعل حاصلا له كباين في فاطم ففهمنا ان الاتصال
 فلا بد له من مبداء والمبادئ للاشياء الطبيعية تختص في اربعة مادة وصورة وكل
 وخاتمة وان شئت الاجزاء انما هي مبادئ فعلية تلك الاشياء فلا يمكن ان يكون شيء
 من العلل مبداء للقوة والفعل الا المادة كما يظهر من توينات تلك العلل
 فانهم عرفوا الصورة بالعلته التي هي جهة من قولهم الشيء يكون به هو ما هو بالفعل
 والمادة بالعلته التي تكون الشيء لا هو هو بالقوة والعلل بالعلته التي تفيد وجودا
 متبائلا لانه من حيث هو هو مباين والفاعل بالعلته التي تفاد لاجلها وجودا
 لم يكن حبيشة القوة مستفادة الا من المادة فحبيشة الفعلية لا يستفاد منها
 والا لكان شيئا واحدا مبداء لجنتين مختلفتين بحسب ذاته فاذا حصلت
 بشيئين حيث القوة والفعل معا فلا بد من المبدأين صحت ان تلك الجنتيين
 فالانصال بمادة الجسم لا بد له من ان يكون الاتصال به بالقوة وهو الهيولى
 ومن امر يكون هو بالفعل وهو الصورة الجسمية فالجسم مركب منها الش

على انية الهيولى
 في جهة القوة

في جهة القوة

في جهة القوة

ان هذا الدليل منقوض بالنفس الانسانية اذ هي من حيث طبيعتها بالعقل ولها قوة
قبول المعقولات فكيف القياس الاول لهم وهو قولهم كلاما هو بالفعل لا يكون
بالقوة منسوخة بقياس الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية امر بالفعل من
جهة ذاتها وكل نفس انسانية يكون لها قوة امر بالفعل من جهة امرها فينتج بعض
ما هو امر بالفعل يكون له قوة امرها والجلوب ان النفس الانسانية وان كانت مجردة
ذاتها لكنها مادية وكما ان الشيء الواحد يكون جوهر او عرضا باعتبارين فكذا ذلك
قد يكون مجردا وماديا باعتبارين فحيث يكون النفس بالفعل انما هي من قبل ذاتها
المستندة الى جاعلها التام وحيث تكون بالقوة انما هي من جهة جاعلها
الموقوف على ترتيبها المارة التي هي امر الله لحدوث تلك الافعال وبالجملة جهة
القوة في كل شيء ثم صرح الالهوي كما ان جميع جهتها الفعلية ترفع الى القوم
فما جده وهذا الاصل يرفع شبهة الشبهة في صدور الشر والواقعة في العالم
عن المبدأ المقدس عن قصد الشر وكما سيأتي ان شاء الله العزيم العظيم الوجه
الثالث النقض بوجوه الالهوية فانها في نفسها جوهر موجود بالفعل وهي ايضا
مستعدة فيلزم تركها من صورته بما يكون بالفعل ومن مادة يكون بها بالقوة
ثم تنقل الكلام الى مادة المادة وهكذا الى لانها في وتخصيص ما ذكره الشيخ في الشفا
في دفعه ان الفعلية في الالهوية فعلية التقى وجوهيتها جوهرية الاستعداد وليس
في الوجود جهتان لها مجازيان باحد هما يكون بالفعل وبالاخرى بالقوة اللهم
الا في اعتبار الذهن ولهذا فان نسبتها الى هذين المعنيين اشبه بنسبة البسيط
الى الجنس والفصل منها بنسبة المركب الى المادة والصورة فاذن الالهوية نوع بسيط
جنس الجوهر وفصله ان مستعد لكل فعلية وصفة فهي باهي بالفعل هي بالقوة كل
شيء ولا يبعد ان يقال ان القابلية والاستعداد ليست امورا جوهرية لانها حال
الشيء بالقياس الى رتبته اذا الاستعداد انما هو استعداد شيء لشيء اخر له في حد
نفسه حقيقة فتحصل فيبقى ان يتحصل ذلك الشيء بحسب حقيقة نفسه ثم يلحق
هذه الاضافة نعم لا مانع من دخول الاضافات في مفهوم الاسم فان يجوز محال
للمصدر رتبيا يسمى صهيوي باعتبار القبول فيكون اضافة القبول داخلية في مفهوم
هذه الاسم كما ان النفس والمكان يستبان نفسا ومكانا باعتبار ترتيبهما للبدن
والمملكة لا باعتبار مرتبتهما فيكون اضافة التمييز جزءا لمفهوم الاسم للحقيقة

الثالث

انما يستبان به الجوهرية

الجوهرية وايضا لا يصح ان يكون فعل الالهوية القوة والاستعداد وكيف
يجوز المحض لا يصح ان يكون عرضا لانه ان كان عرضا لا يكون الشيء جوهر محضا
بل مجموع جوهر وعرض وايضا الاستعداد لا يكون محالا هو استعداد له لان الاستعداد
الشيء لا يبقى مع حصوله فالهوي يلزم ان لا يبقى مع الصدرة وعلامتها في حال الصدرة
فان كان كذا ما يطلقون الفاظ موصوفة لا موصوفة او اضافية وموصوفة بها
عنه الامور الذاتية مثل ما ذكره في غزوات فصول الاشياء الجوهرية امور اضافية
كالناطق في فصل الانسان ومحتسب او متمكن في فصل الحيوان وعرضه مائة تب عليه
تلك الامور ان مبادي تلك الاضافات لا انفسها فعل هذا القياس للامور
او القابلية في تحديد الالهوية كونه بحيث يلزمها لذاتها القوة للصدرة والبيت
لا نفس تلك الاضافة وانما قول القائل القوة تبطل عند حصول الفعلية فلا يكون
محالا لما هو قوة له فصحيح ان اراد القوة خاصة لحصول شيء خاص وان القوة
المطلقة والاستعداد المطلق لحصول الاشياء القوة المتشابهة فانما تبطل اذا حصل
جميع تلك الاشياء وهو يمنع على رتبهم ولا يلزم تناقض مقدوراتها كما وانما
جزء الجوهر لا يصح ان يكون عرضا ان اراد بمفهوم العرض ما يكون من لوازمه
الشع هي مفاهيم الموجود في المفهوم فلام ان فصل الالهوية عرض بهذا المعنى
وان اراد به مالا يكون بحسب حقيقة جوهره وان حدد عليه معنى جوهره حد قاصدا
نعم ولكن لانها متنازع تقوم كجوهه بالعرض لهذا المعنى وقد ذكرنا سابقا ان مفصول
الجواهر البسيطة لا يلزم ان يكون جواهر بحسب ذاتها ولا عرضا ومع ذلك يصرف
مفهوم الجوهر عليها والحقايق الغير المتشابهة يصح عدم اندراجها في شيء من المفردات
العشر هذا كما يمكن ان يقال من جانب المتكلمين في هذا المقام وقد سبق بعد جوابا
في الردايب ومن الله التوفيق وبالله التوفيق المحجة الثالثة ان الجسم مائة مركبة من
وفصل جنسا مفهوم الجوهرية وفصلها هو مفهوم قولنا الممتد في الجهات الثلاث
على الاطلاق وظاهره ان لها حد ارجس وفصل اذا كانت بحيث يمكن ان يعدم
في خارج فصلها ويقع معنى جنسا كان لاجته جنسا وفصلها مجازيان جزئين خارجين
هما مبدأ وهما اثنان مادة خارجية يستفاد منها الجنس الذي هو مادة عقلية
باعتبار اخذه بشرط الاشياء لكن الجسم مائة بالصفة المذكورة ان يمكن ان يعدم
مع بقا جنسه فان الجسم المفرد اذا طرأ عليه الاتصال يعدم فصله الذي هو مفهوم

مسألة الجوهرية والنفسية
الالهوية

قولنا الممتدة الجهات الثلاث على الاطلاق المستلزم لنبعث الاتصال مع صدق موضع
 يجوز عليه فيلزم تركه من مادة هي الهيولى وصورة هي الصورة الجسمية وهو المثل
 اقول في هذه الجهة ايضا قريبة المأخذ من الاوليين ويرد عليها اكثر المناقش
 التي سبق ذكرها كما يظهر من ان كل كلام فيها وعلمها في هذه التطويل
 والاحتكاك والله ولي الحق وكلهم الصواب الجهة الرابعة ما تجسمه بعض المحققين
 من المناقش وسماه ببرهانه الذي هو غير بعيد عن الحقيقة الاقضية
 والاقوال المحيطة الشريفة به ان جميع الممكنات لما وجدت في الوجود الحقيقي والوجود
 الذي ليست فيه شائبة من الكثرة بوجوه الوجود ومن جهة الموجودات الممكنة هي
 الممكنات ولا بد لكل معلول ان يناسب علته مناسبة صحيحة لصدورها عنها كون
 فيها ولا يجزى له دون ذلك وتلك المناسبة مفقودة بين الصورة الجسمية
 والوجود الحقيقي المنزه عن شائبة التركيب وكذا بينها وبين العقول التي لا يكون
 فيها قسوس جزئية دون جزئية فلا بد ان يتحقق بينها وبين واحد في العقول امر له
 مناسبة بكل واحد منها من حيثية وهو الهيولى اذ هي من جهة كونها غير متحدة بحسب
 مناسب ان يوجد من المبدء والمفارق ومن جهة قبولها للامتداد بصير واسطة
 لصدور الممتدات عنه اقول كلامه هذا مبني على تقدم الهيولى على الصورة في الوجود
 وليس كذلك بل الامر بالعكس كما هو جوابي حيث بينت كيفية ترتيب الوجود في
 سلسلتي المبدء والوجود وسيجي في بحث التلازم بيان تقدم الصورة على الهيولى
 وقد نضج الشيخ في الشفا بان ما بالفعل مطلق سبب الخروج ما بالحق الى
 الفعل واقدام منه فيكون الصورة مقدمة على الهيولى وما ذكره من عدم المناسبة
 بين الصورة الجسمية والعقل المفارق وان كان ممكنا لكان لا يلزم منه ان يكون الهيولى
 واسطة لصدورها فان صدورها الجسمية على المفارق بعد صدور النفوس والصورات
 فيجوز ان يكون وساطتها كافي لصدورها الجسمية عنه لجواز ان يكون لها من الخشبات
 والاعتبارات ما يسبب حصول المناسبة بينها وبين الابعاد والاجرام فيصير صدور
 عنها بلا واسطة شيئا اخر الجهة الخامسة هي ان جسمية الفلك يلزمها شكل معين
 ومقدار معين لعدم قبولها الكون والفناء على رأيهم فنقول هذا الزوم اما نفس
 بجسمية المشتركة فيكون كل جسم كذا لا شرا كرها فيها وليس كذا احق او لا احق
 فهو ان اما حاله بجسمية الفلك او محلي لها او مابينها فان كان ذلك

سلك البرهان في هذه المناقش
 الراسخون

سلك البرهان في هذه المناقش
 الراسخون

في بيان ان الفلك
 لا يتغير في العلم

الامر

76
 حالا فيها فان لم يكن لازما لها لم يكن سببا للزوم الشكل والمقدار المعينين وان كان
 لازما عادا لكلامه في كيفية لزومه بعينه فليس او يتربى الى نفس الجسمية فيقولون
 المذكورين اتفاق جميع الاجرام في الشكل والمقدار وان كان مباحثا فهذا جسم
 او قوة في جسم او قوة وليس جسم ولا جسماني والا دل بطلان سببية ذلك الجسم
 لتلك الملازمة اما جسمية فيجب الاتفاق المذكور وقد بطل اما لقوة زايدة فهو
 الشق الثاني فنقول تلك القوة ان كانت من اللوازم عادا لسؤال في لزومها و
 ان كانت من المفارقات عن محلها فعند المناقشة عدت لانه وجود الثالث في
 نفسه مبدئية وجوده لمحله وعدمه عن المحل هو بعينه عدمه في نفسه واذا عدت
 وجب ان يزول الملازمة لزوال ما يقتضيه وذلك مح واما الشق الثالث وهو
 ان سبب الزوم امر مباحثا فيجوز بالكلية عن الاجرام والجسميات فنقول
 كانت نسبة القوة المجردة الى جميع الاجرام نسبة واحدة فلم يكن اقتضاها
 لموصوفية بعض الاجرام بالفلكية اولى من اقتضاها لتلك الموصوفية في
 سائر الاجرام فلا بد لحصول الاولوية من تخصيص محقق الفلك لم يكن حاله فيه
 فيجب ان يكون الفلكية انما لزمت بجسمية الفلك بسبب شئ حصلت تلك الجسمية
 فيه وحلت الفلكية وما يلزمها فيه فذلك الشئ يقتضي القولين معا فلا جرم
 صارت مقارنته الفلكية بجسميتها مقارنته واجبة فاذا لم يكن الفلك محلي هو الجسمي
 بالهيولى وجب ان يكون في لفته الهيولى سائر الاجرام والاعراض المحيطة المذكورة
 واذا ثبت احتياج الاجرام الفلكية الى الهيولى وجب احتياج الاجرام العنصرية اليها
 كما في عكس ذلك حيث يلزم احتياج العناصر الى الهيولى بحسب برهان العقل والكل
 مثلا فيطرد في سائرها بالبرهان الذي سيجي فثبت احتياج الاجرام كلها الى
 الهيولى وهذا المثل فمما تحريم الجهة التي ذكرها صاحب المباحث المشهورة في
 وقد اوردتها على كثير من الاكابر في قد حوا في شئ من مقدماتها واقول مقدمة
 اما اولها فلو جاز مثل هذا السؤال معناه في بيان لزوم القطبية والسكون لبعض
 مواضع الفلك ولزوم الدورانية والحركة لبعض اخر منها ولا يمكن استناده الى
 كونها واحدة فيه فلا يوجب الاختلاف فان استند اختصاص لزوم القطبية لموضع
 من الفلك والدورانية لموضع اخر الى الامور الالهية والعناية التي هي على نظام
 الوجود فليس من لزوم الشكل والمقدار الفلك ايضا بل بالجهة التي اعتد بها

في بيان ان الفلك
 لا يتغير في العلم

تقتضيه هناك واما ثانيا فانا نتخذ من الشقوق التي ذكرها فيما يقتضي لزوم مقدار
والشكل المعين للثلاث ان مقتضى الزوم المذكور ما هو حال في جسمية الشكل لازم
لها فان احد السوال في لزوم خلقنا الى ان اذا كان مقدورا للمحل كالصورة النبوية
فهو يتقدم على محله بالذات فمشتا لزومه للذات المحل يجوز ان يكون نفس ذات المحل
نعم لو تأخر وجود المحل عن وجود محله كالعرض بالقياس الى موضوعه ويكون مقتضا
لا يوجد فيها لا يتركه في هيئة من سائر المحل في السوال في سبب اختصاصه محله
مع اشترائه سائر المحل في الهيئة ولا يجوز ان يكون لعل من معنى لغة بالرفع معلوما
متفقه الهيئة والحلومات من معنى لغة لازم واحد جسمية الشكل وان التفتت
سائر الاجسام في معلوم جسمية لكن يجوز كونها لازمة لسبقها وان يستند اليها
سائر اللزوم المختصة بالشكل لسبب تلك النوعية المختصة بها فلا يرد شي من
الحالات المذكورة فالتحق هذا فانه ينفك في كثير من المواضع واذا بلغ خلاصنا
الى هذه النصاب فليست جميع الاماكن بصدره من شرح الكتاب مستفيضة بل هي محققة
والنصاب فنقول ما فرغ المصنف من اثبات الهيولى في الاجسام الكائنة المادية
اراد ان يبينها في تعميمها للاجسام السماوية فقال واذا ثبت ان ذلك جسم
القابل للانفكاك مركب من الهيولى والصورة وجب ان يكون الاجسام كلها
مركبة من الهيولى والصورة لان الطبيعة المقدارية هي الصورة الجسمية و
اطلاق المقدار عليها شائع عندهم اما ان يكون بذاتها غنية عن المحل مطلقا
او لم يكن والاو محال والا لا يمتنع حلولها في المحل لان الحلول يستلزم الافتقار
الى المحل فاذا لم يكن مقتضا لم يكن حاله في محل وكيس كذلك وحقق فتبين
افتقارها اليه قد توهم ورود النقص على انه ليس بجبريد في المحل الواحد لازم
اجتماع المتأثرات في محل واحد وكون صورة واحدة في جميع المحال وكما هو
واحدة محلا لجميع الصور وكون كل جسم مركبا من جميع الصور وجميع الهيولى
الى غير ذلك من المحال وهو فاسد لاننا في رجب التبريد ان الطبيعة المطلقة
مقتضية في ذاتها الى المحل المطلق ولا يمتنع في ذاتها الى المحل المخصوص بل الممتنع
اليه هو الطبيعة المخصوصة فيجوز عرض افتقار المحل الى الطبيعة المطلقة
لاجل خصوصية العارضة لها لان حيث هي طبيعة مطلقة والمحل ان استغناء
الطبيعة المطلقة لذاتها عن المحل المخصوص لان في افتقارها الى المحل المطلق

ولان في

ولان في ايضا افتقارها الى المحل المخصوص بسبب عروض خصوصية لها وكون
مثل ذلك في الطبيعة المطلقة بالقياس الى المحل المطلق بان يكون في منفعة
في ذاتها اليه اصلا ثم يعرف لها الافتقار بسبب عروض خصوصية لها وذلك
لان مقتضى الطبيعة جسمية اذا جرد النظر اليها من حيث هي فان لم يكن مقتضا
الى المحل استحال حلها فيه مطلقا لان الحلول لا يمتنع من افتقار الذات
وان كانت محتاجة اليه لزوم حلولها في جميع الاجسام وعلى هذا فنقول ان الافتقار
يمكن وان يكون ناشيا من الامور الخارجية وان الطبيعة من حيث هي لا تقتضي
لذاتها شيئا من الغنائم والحاجة مدفوع لا بما قيل من انه اذا جرد كون الاجسام
وعده مستندين الى الامور الخارجية فاذا قطع النظر عن الامور الخارجية لم يكن
حكم بنبوت الاحتياج ولا بعده فيلزم ارتفاع التقيضين فان محالة ارتفاع
التقيضين بحسب بعض ملاحظ العقل وان كانت تلك الملاحظة من اغماض جبر
الشيء في نفس الامر لا يتعمل العقل منظورا فيها فهو مذكور في موضعه بل لا نقول
من انه لو لم يكن الصورة الجسمية لذاتها اولام لازم لذاتها محتاجة الى المادة
بل يكون احتياجها في بعض الافراد مستندة الى علة خارجية عنها وتكون علة ذاتها
من حيث هي محال لكان يصح لصورة واحدة مقارنة الموضوع ومعارضة فانه
الصورة المقتضية بالمحل علة خارجية اذا وحصلت من حيث هي قطع النظر
عن علة افتقارها بوجوه عند العقل افتقارها عنه وذلك بطل ضرورة ان الوجود
الناشئ لا ينفك عنه لا فتر ان الى المحل بدورها وايضا لو انك قدرت و
تشكلت فانفعلت فاحتاجت الى المادة واما كانت الجسمية المطلقة مادية
لوعية لا تختلف افرادها بالفصول الذاتية بل بالواحد في رتبة وقد تحقق
ان الواحد في رتبة لا تقع الجسمية في وجودها عن المادة ولا تحجبها فيه
ايما اذا الحاجة واليغنى الوجوديين انما يشبان شي بالقياس الى المحل لاجل
ذاته لا لاجل غيره فاذا ثبت افتقار جسمية فلا تأثير خارجي في غنائمها
عن المادة فكل جسم مركب من الهيولى والصورة واما ان الجسمية طبيعة نوعية
لا يختلف افرادها الا بالخاصية فيبانه على ما هو مذكور في كتب الشيخ وغيره
ان جسمها اذا خالف جسم اخر في ان احد صي حار والاخر بارد وفي ان احد صي
انتهى والاخر خشنه فليس الاختلاف بين الجسمين كالاختلاف بين المتدريين

فقط في

في ان احد هذين الاخرين سطح فان المقدار لا وجود له ولا قيام له ان يكون
خطا او سطح وليس اقتران صورة الانسان او صورة الخشبة بالجسم كما قتران فضل
خط او فضل سطح بالمقدار بل جسمية متصورة انها وجدت بالاسباب التي لها ان يوجد
بها وهي جسمية فقط لا زيادة والمقدار لا يتصور وجوده وهو مقدار فقط بلا زيادة
بل المقدار لذاته يحتاج الى فصول حتى يوجد شيئا متصلا بذلك الفصول اذ ان كانت له
لا يوجد وجودا كسوى المقدار المطلق فيجوز ان يكون مقدارها في مقدارها في امره بالذات
بخلاف صورة جسم فانها طبيعة متصلة لا اختلاف فيها ولا ياتي لفهم صورة
جسمية اخرى بفصل داخل في الجسمية وما يلحق بجسمية انما يلحقها على انه شئ خارج
عن طبيعتها فمن اذن طبيعة واحدة نوعية اقول حصل كلامهم هو انما اذا نظرنا
الى افرادها لصورة جسمية وتعلقنا بها بموتها وجدناها مشتركة في امر محصل
هو مفهوم قولنا الجوهر القابل للابعاد على الوجه المذكور ولا امتياز بينهما فلما
بحسب هذا المعنى المحصل الذي حتى اذا جردناها عن النواحي والعوارض لم
يبق الا تلك الحقيقة المسماة بالصورة الجسمية فقلنا انها حقيقة نوعية
مشتركة بين افرادها اذ لو لم يكن كذلك لكانت حقائق افرادها بعد التجربة على
الترديد المختصة بالحقيقة المسماة بالصورة الجسمية اما مبانيها او مثلا
عليها وعلى هذا لا خلاف وليس كذلك صنف ومن اقسامه المباشرة العلمية على غير ما ابراد
النوع وابداء الاحتمالات التركيبية لا ينفعه هذا المقدار بل يرجع ويقول
ان مهية الجسمية غير معلومة والاكثر ان في قبول الابن والذي هو معلوم لازم لها و
انما اللازم لا يوجد اتحاد المعلوم فلا يثبت به نوعية المعلوم فيحتمل ان يكون
جسمية جنس الاجسام او عرضا عاما لها فيجوز اختلاف افرادها في وجود الجوهر
القابل وعدمه فلا ولا في جوابها ان يقال ان الاحتياج الى القابل انما يقتضي الامتداد
من حيث كونه منفصلا بذاته قابلا للانفصال المتصل بذاته لا ينفصل وهذا
القدر معلوم ومقتضى الحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما بعد لان وحدة هذين
كيفية يوجب وجود الاجسام من هذه كيفية كالاخي والنفق والنفق والنفق وانما
طبيعة واحدة مع انها يقتضي التجربة عن الماهية في الواجب العروضا في الممكن
منذ في ان الوجود يكونا شكلا ليس لطبيعة نوعية والحكام فيها واعلم ان الشيخ
المرتبس اورد في الاشارة بهذين على هذا المطلب اعني اثبات الوجود في الجسم

تحقق

المستوع

المستوع

المستوع عن قبول الفصل والاصل بسبب خارج عن طبيعة الامتداد فان له
سواء كان لازما كما للفلك او زائدا كما في غيره بعد اثباتها في الاجسام القابل لها
احد على ما ذكره المحقق في الاخر الثاني ما يثبت على اثباتها الطبيعة الانشائية
في جميع الامتدادات من حيث الطبيعة الامتدادية النوعية وهو الذي ذكرنا اثباتها
في ابطال الاجسام الذرية بطبيعة باحداث الاشينية او لا في كل جسم زائدا
القابل له ولو كان يجب الوهم ثم باجتهاد الحكم الاثنين المنفصلين على الاثنين
المتصلين وبالعكس من الاتكاف انما يقع للاتحاد والاتصال الرفع للاشينية
لاجل التوافق في طبيعة الامتداد المشتركة بينهما فيلزم من ذلك اثبات الوجود
لان جواز الاتكاف بحسب الطبيعة الامتدادية يمكن في الاحتياج الى الجوهر القابل
وان عاقب ذلك مانع خارج من تلك الطبيعة لازم زائلا قال بعد ذلك العقل
صحة العاين اذا كان لازما طبيعيا كان لا اشينية بالفعل ولا فضل بين شيئين
نفع تلك الطبيعة بل نفع منحصر في شخصه اقول مراده على ان لا يكون امتدادا
ما يمنع عن الاتصال والاتكاف بحسب الطبيعة فلا يكون قدره اشئ من في القوة
بل نوعه منحصر في شخصه اذ لو تعدد شخصاه لكان كل واحد منهما قابلا للاتكاف
بالبيعة السابق مع وجود المانع صنف ولما كان جوهر الامتداد متقدرا على
الاتحاد بالبدئية فكل ان المانع من قبول الفصل والاصل ليس لازما من حيث
طبيعة وان كان لازما لبعض افرادها كالفلك واذا كان العاين متقابلا في
الى الطبيعة وان كان لازما بالقياس الى فرد معين فكل فرد من افرادها لا ياتي بغير
الاتصال والاتصال من حيث حقيقة ومهية وذلك هو الموجب لوجود القابل
فثبت عدم الاحتياج الى الوجود في الاجسام وهو المزمع ثم اقول بل جامع الافلاك
اي صورى النوعية لما كانت مانعة عن قبول الاتصال والاتكاف ونقابلية متكررة
الحركة التي ليست جبراء ميبها موصورا في الفلك فلاحة كل نوع من الفلك يتجسم
في شخص واحد على ما هو مذهبهم اذ لو تحقق فلما كان او كوكبا من نوع واحد لكان
بينها من الوصل ما قد حصل بين تجزئتين للموجودين لو احدهما وخرج بين تجزئتين
الموجودين ما قد حصل من الاتكاف بين ذنبت الفلكيين والكوكبين فيكون في
قوتها قبل الفصل والاصل مع ان المانع ذاتي لها صنف وله الحكم بان امتناع
الاشينية في الافلاك من حيث الطبيعة الفلكية وان جاز من حيث جسميتها وكما في

عليهم النقض بموضع من الفلك فيه الكوكب او الفلك وبه تمامه الجزئين متباينهما
فيكون على وجه الجزئين النزين على جنبتى الكواكب من التباين ما يصح عليها ويصح عليها
ما يصح على غيرها فياين جواز الانفكاك الخارج على الفلك من حيث هو فلك فانه
اعتدوا باصل الفلك يعارض بمثلته في شخص لرفع واحد من الامتداد وهما
من الكلام لا يليق ذكره بهذا المقام **فصل في ان الصورة بحسبها لا يجرى**
عن الهيولى لا يخفى عليك ان المقصد في الفصل السابق لا يكون الا اثبات
الهيولى واما المقصد في هذا الفصل فهو لزومها للصورة فيكون كسلة ثمة
قولنا الهيولى ثمة كما يدرك عليه العنوان او قولنا كل جسم مركب من الهيولى والصورة
وهنا قولنا الهيولى بغير شكك على الصورة فابن هذا من ذاك فالقول بانها
المقصود من كمالها هي الهيولى ووجهه من حيث هو غايه ما يقال هو ان
كون الصورة قلدها محتاجة الى الهيولى يستلزم امتناع غير ذلك الهيولى فلا
ينبغي ان يجعل ذلك مقصدا مستقلا برأسه بل يحال بيانه الى ما سبق ذكره ويكون
الاخذ اربعة بان الغرض اثباته بدليل اخر غير ما ذكره لضمته فايدة جلية هي مسئلة
تناهى الابعاد ويستفاد ايضا منه ان التناهي والتشاكل واما تناهى الابعاد
فليس سبب اشتغال المادة لانها لو وجدت بذاتها دون حلولها في الهيولى
فاما ان يكون متناهية او غير متناهية لا سبيل الى الثاني لان الاجسام بلا الابعاد
كلها متناهية وان لا تكون ان يخرج من مبداء واحد امتدادا وان على نفس كانهما
ساقا مثلث وكلها كانا اعظم كان البعد بينهما ازيد علوا من هذا الى غير النهاية
لا يمكن بينهما بعد غير متناهية كونه مع وجود اربعين حاجين من صف اعلم
انه لما تكلم المصنف في اثبات الهيولى وبين انه كمال الجسم من المادة والصورة اراد
ان يبين تحقق التلازم بينهما بان كل واحدة منهما لا ينفك عن الاخرى لذاتها
وكان البرهان الذي ذكره على امتناع انفكاك الصورة عن المادة متوقفا على
اثبات تناهى الابعاد فلا جرم احتياج الارقاة البرهانية عليه فادرج هذه
المسئلة التي هي من مقاصد العلم الطبيعي البحت عن الاعراض الذاتية للجسم
الطبيعي من جهة اشتغالها على الحركة بين اثبات الهيولى وكيفية التلازم بينهما
هي من الفن الاعلى لاجل ما ذكرناه واعلم ان هذا البرهان منقول من قديم الحكماء
معلق بالبرهان التلوي وهو في البرهان الرسمى المبني على خمسة مثلثات متساوية

الاول

الاضلاع والزاويا تكونا وتيرة منها ثلثا فالبنة المخرج ايضا الى مقدمة طويلة
هذه سية تقريده بان يقول لو كان امتداد الصورة هو صورة بغير متناهية لا يمكن
ان يكون غير المتناهي محصورا بين حاجين من جهة تقبض التالى يستلزم بطلان المقدم
وجوه الزوم انه لو صح البعد الغير المتناهي لا يمكن وجود ساق مثلث طرفها من مبداء
واحد من اربعين الى غير النهاية ومعلوم ان السابقين كلما كانا بغير متناهية فيكونا
اعظم كان الانزاج اكثر فيه وادامكان الانزاج بزيادة السابقين ومعلوم
ان السابقين اذا كانا غير متناهيين فليس على نفس الانزاج كان البعد بين
السابقين غير متناهية فيصح البعد المتناهي من البعد بين حاجين وعلى اقله
واحد من اربعين الى غير النهاية بعد تسليم وجود بعد غير متناهية بين خطين وان كان
تزايد خطين في البعد بينهما الى غير النهاية اذ لا يلزم من كون التزايد في البعد غير النهاية
وجود بعد زائد غير متناهية بل لا يلزم من كون التزايد في البعد غير متناهية
والرأى على المتناهي بالمتناهي لا يجرى الامتناع كما ان التزايد في البعد لا يجرى
مع ان كل مرتبة منها في النظام الفلكي متناهية لا يلزم على ما تنحى الابعاد
ثم قرر البرهان المذكور بغير نقطتين متناهيين على خطين الازاهيين الى غير
النهاية وخطا واصل بينهما يكون وتر الزاوية التقاطع مسمى بالبعد الاصل و
خطوط طرفية غير متناهية زائدة على الاصل متزايدة على التام واحد ليحصل زيادة
على ذلك البعد موجودة بغير نهاية يكون تلك الزيادات متساوية وتليد من وجود
بعد واحد مشتمل على جميع تلك الزيادات المتساوية والغير المتناهية على البعد
الاول يكون كل زيادة توجد في بعد فهي موجودة فيما فرقه والبعد المشتمل على الزيادات
المتساوية والغير المتناهية زائدة على البعد الاول بالانهاية له فيكون غير متناهية
فيكون مختلف واورد عليه صاحب الحاشيات ما اورد على النقيض السابق يمنع
وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل مرتبة من مراتب الزيادات
لا يلزم على مرتبة فيها الا بزيادة واحدة وايضا كون الزيادات متساوية او متماثلة
لا يتفاوت في بين المقصود اذ لو حصل بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية كان
ذلك بعد غير متناهية سواء كانت الزيادات متساوية او متماثلة لانها في
فرض تساوى الزيادات فاجب من هذا الايراد بان نسبة زيادة البعد الى زيادة
البعد اذا كانت كنسبة عدد الزيادات على عدد الزيادات كل النظير او كنسبة عدد

الى

كان

الابعاد الى عدد الابعاد وكذلك حيث فرض الزيادة متساوية فاذا كان كل مجموع
 الزيادة متساوية على البعد الاول بغير متناه فيلزم وجود مجموع مشترك على تلك
 الزيادة الغير المتناهية بحكم الاربعية المتساوية والنسبة انما يكون محفوظة اذا فرض
 الزيادة متساوية واما اذا كانت متباينة فلا لعدم انحفاظ النسبة فلم يلزم
 الخلف ولا يوجه عليه ما اوردها على برهان التاكيد المشهور لا بطلان البرهان
 النظام من منع كون نسبة الزيادة الى الزيادة كنسبة عدد الزيادة الى عدد الزيادة
 اذا الاول من النسبة المقدارية التي قد يكون ان يكون صماء والثاني من النسبة
 العددية التي لا يمكن ذلك فيها لانه حيث فرض الزيادة متساوية للزيادة
 مقدار فبزيادة الزيادة ينزيد مقدار المجموع على نسبة عدد الزيادة كنسبة
 الزيادة الى الزيادة كنسبة العدد الى العدد ولا يكون صماء هذا ما قيل في تنعيم
 كلام المحاكمات وقد بقي بعد في كلام نظر وهو ان في كل المجموع على الكل
 الافرادى بغير صحيح فلا يلزم من كون نسبة كل زيادة بعد الى زيادة بعد اخر
 كنسبة عدد الزيادة المتصورة فيه الى عدد الزيادة المتصورة في ذلك الاخر
 تحقق بعد يكون نسبة زيادته الى زيادته بعد اخر كنسبة عدد الزيادة الغير
 المتناهية الى عدد زيادات متناهية ليلزم مختلف المذكور ان يجوز ان لا يكون
 بازاء مجموع اعداد الزيادة بعد وان كان بازاء كل عدد زيادة بعد فان قيل
 لم يمكن كون مجموع اعداد الزيادة في بعد يكون كل عدد زيادة في بعد حتى
 يرد المنع بل يمكن في بعد يكون كل عدد زيادة في بعد يكون نسبة ذلك البعد
 الى البعد الاخر كنسبة ذلك العدد الى عدد زيادة وجدت فيه والمجموع عدد
 الزيادة الغير المتناهية ايضا يصدق عليه انه عدد زيادات فوجب ان يكون
 في بعد يكون نسبة الى بعد متناه كنسبة العدد الغير المتناهى الى العدد المتناهى
 قلنا ان اراد يكون كل عدد زيادة في بعد العدد المتناهى فثم ان كل عدد
 زيادة متناه فهو في بعد على النسبة المذكورة لكن لا يلزم منه ان يكون العدد
 الغير المتناهى من الزيادة في بعد وان اراد مطلق عدد زيادة سواء كان
 متناهي او غير متناه فلان ان كل عدد زيادة في بعد وكيف يسمي الكلمة
 من منع النسخية ولو ثبت هذه المقدرة كفت في اثبات هذا المطلب وقد يقال
 الاول ان يقر بالبرهان المذكور بان نفرض اول الاساقا مثلث ذهابا الى

الانهاية

الى الانهاية ونفرض في الانفراج بينهما ابعاد غير متناهية فوق البعد الاصل زيادة
 بغير متناهية فيكون هناك زيادات على البعد الاصل غير متناهية متساوية البعد
 بغير متناهية متفاضلة بقدر واحد فاذن كل زيادة وكل مجموع زيادات فهو
 واقع في بعد ما من تلك الابعاد اذ لو لم يكن كذلك لزم ان يوجد بعد يستعمل على
 ما دونه من الزيادات ولا يستعمل عليه وعلى المنزلة عليه بعد اخر فلو لم يكون
 اخر الابعاد الانفراجية وهى فاذن كل زيادة وكل مجموع زيادات ان يجمع
 كان مهند في بعد فذاتها مجموع الزيادات الغير المتناهية في بعد واحد فذاتها قد صار
 غير المتناهى بالفعل محصورا بين حاضرين وايضا قد صار التالى كان متساويين عند
 ذلك البعد كما لا يخفى فثبت المطلب بالاستقانة ويخلف جميعا هذا وانما تعلم ان
 المنع المذكور غير سافط وبعض الاعلام بخلاف من البينة في تقرير البرهان
 السليم وهو ان نفرض كل مقطع عرض مع واحد الضلعين خطا موازيا
 للضلع الاخر فحدثت موازيات بغير متناهية تفرز سطوحا غير متناهية في جانب
 العرض واذ انضم الى مقدار سطحى معينه الى سطح من متناهية العرض بغير متناهية
 العدد في العرض وجب عدم تناسل عرض الجملة لكن العرض عرض محصور بين حاضرين
 فاللا يخفى ان هذا الوجه انما يتم لو جعلت زوايا الخطين المتساوية الى غير النهاية
 حادة حتى يكون كل عدد يقوم على الموازيات منقطعا بالضلع الاخر فيلزم انحصار
 ما لا يتناهى بين حاضرين واما اذا كانت قائمة فيكون الاعداد العرضية المذكورة
 موازية للضلع الاخر فلا يلزم الاغصا ولا يتم الدليل وفي المنهجية انظر اقول لانهم
 وجدوا سطح بغير متناه في العرض وان فرضت الزاوية حادة وانما يلزم ذلك لو وجد
 بين الضلعين وتر يمر على جميع تلك السطوح وهو غير ممكن اذ كل وتر يفرق فعد
 انتهى في احدى جهتيه الى بدءا فخط من خطوط الموازاة ولا فحة يكون ذلك
 مخطا الوترى فخطوط غير متناهية من تلك الموازيات لا يلا في شيئا منها ولا من
 السطوح الواقعة بينها كما لا يخفى والحالات الصورة الجسمية على فرض تجزئتها
 عن الابعاد بغير خالية عن التماس والالتصاق وبين المصنفات متساوية اذ
 ان يبين فساد تناسلها حتى ثبت ما هو المقصود في هذا الفصل من عدم صدور
 تجزئتها عن الابعاد فقال واما بيان انه لا يسل الى انفسم الاول فلانها لو كانت متناهية
 لاحاط بها حد واحد وحد واحد فيكون مشكلة لان الشكل هو الهيئة على ما علمنا

من احاطة الحد الواحد والحدود بالحدود الى السطح اذا كان المشكك مسطحاً
كالثلث والمربع والمثلثا او الجسم النقيص اذا كان المشكك جسم كالكرة والمكعب
واشباهاها فان اطرافه مغلوط اي النقط وان تصور احاطتها لا يمكن لا يطلق
المشكك على هذا الحدود فلو يتقضى بالتعريف حلاوا واما انما هي عليه هيئته
محيط الكثرة فهو جلي وانه لا يفر بعضهم التعريف بالهيئة هي حلة للمقدار من جهة له
الاحاطة سواء كان المقدار محيطا او على طابه وعلى هذا ينبغي محيط الكثرة في
التعريف ويخرج محيط الدائرة بتخصيص المقدار بكسور مغلوط مع ان التفرقة بينها
في اطلاق الشكل صعب وان ابقى المقدار على اطلاقه لصدق التعريف على محيط
المحدود ولا يجدي تخصيص الاحاطة بالتامة اذ ليس للمحيط جهة سوى طول
وقد احيى بنقطتين في المحدود وليس له جهة اخرى حتى يتصور احاطة شئ بها
كما ان السطح ليس له عمق يتصور كونه في حة فيكون احاطة النقطتين بالمحيط
المحدود تامة كما ان احاطة محيط الواحد في الدائرة والمغلوط التامة في
الثلث تامة والهيئة ان تكون للأموال القارة الذوات المجتمعة الاجزاء
في الوجود والزمان المعين كاليعوم وان احاط به حدان هما الانا والآخر
واخره لكن لا وجود له مستقر انهم يرد هذه اعلى من عرف الشكل باحاطة جهة
او حدود التام الا ان خصوص الموصول في تعريفه بالمقدار القار وحده يكون
المراد من الاحاطة هو ما يكون تامة في جهة معينة الزاوية سواء كانت الزاوية
من مقولة الكيف بل تكون نفس تلك الهيئة او من مقولة الكم بان يكون موصوفة
لها فانها لا يسمى بالشكل اذ ذلك الشكل وذلك ان تامة الشكل وتامه يرد به
مطلق الهيئة هي حلة بسبب التناهي اذ التام بالبرهان التام ليس الا حة
هي الجسم في بعض جهتها لا في كلها فان المط لا يتوقف الا على جهة المقدار اما ان يكون
لجسمية سواء الصورة الممثلة التي هي طبيعة نوعية لا يتخلف مقتضى هاتين
اذا ذهبت وتوهم في الاكائنا الاجسام مشككة بشكل واحد سواء كان نوعية
كون الجسمية المطلقة فاعلا او من جهة كونها قابلا لكن المح من جهة القبول
عدم الاختلاف في الشخص من جهة الفعل عدم الاختلاف في النوع لان مقتضى الطبيعة
النوعية يجوز ان يتخلف شخص من جهة قدراتها بل على انه على قدره كجسمية
حين التجربة فاعلا لم يكن التعداد الشخص ايضا في الاشكال والهيئات لعدم قابلية

بشكل

يقبل الشخص المتعددة النوع واحد هيف واما ما وقع في شرح حكمه العين
في فساد كون الشكل مقتضى الطبيعة الامتدادية لانهما من لزوم كون شئ واحد
في علل وقابل لا فهو مغلوط فيه كاسيائيك بيان اوسبب لازم للجسمية وهو مح
لما مر وعلى الشقين يلزم مماثلة للجزء والكل بل مقدار هي لاشتهر اكها في
الطبيعة الامتدادية ولازمها وجوب التماثل في العلل لان التماثل
في العلل كما حقق في حلة والفارم وهو في الكائنة ويجزئية في الاجسام بطر
فالمراد منه واعتراض عليه بان شكل الفلك مثلا عند هم مقتضى طبيعة وهو الفلك
وكلمة متساوية في الطبيعة بساطة فلو كان التماثل في مقتضى يوجب التماثل
في مقتضى له يلزم تساوي شكل جز الفلك وكلمة وليس كذلك واجبة بان
الاثار كما يختلف بحسب اختلاف الفاعل كنه لك يختلف بحسب اختلاف الفاعل
والناظر في الاجسام البسيطة وان كان فرد واحدة الا ان مادة الفلك غير مادة اخرى
بعد التسمية وقبل التسمية لا كائنة ولا جزئية اصلا فان قيل ان اختلاف الكا والجزء
لوكما بحسب اختلاف مادتهما كان اختلاف للمادتين بحسب اختلاف موادهم
وهو جبر اقنا الاشكال والصور يختلف بحسب اختلاف المادة واما المادة
فهي اما تختلف بحسب ذاتها كما ان التعداد والتأخر يعرضان للزمانيات
بواسطة الزمان ولازمها بحسب نفسه لا باعتبار زمان اخر فلكه تلك الكائنة والجزئية
انما هي للماديات بواسطة المادة والمادة بحسب نفسها لا باعتبار مادة اخرى
اوسبب معارضها هو ايضا وان لا يمكن زوايا في ذلك الشكل
بزاواي الامر العارض فان يكون ان يتشكل بشكل اخر فيكون قابلية للانفصال
وكل ما يقبل الانفصال فله من كسب من الهيولى في الصورة فيكون الصورة العارية
عن الهيولى مقارنته لها هيف وفيه نظر لان الاختلافات المتعددية و
الشكلية قد تحصل في الجسم من غير ورود انفصال كاشكال الشبهة الى
المستبدلة بحسب التشكلات المختلفة من التدوير والتكعيب فالاول ان الجبل
لزوم المح مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفصال اذ
الاختلافات المقدارية والشكلية وان حصلت في الامتداد وبدون الفصل
والوصل كما لا يحصل الا بعد كونه مباينا لان بفصل ويكون فيه قوة الانفصال
ان هي من لواحق المادة كاعلمت سابقا في مسلك الانفصال من الهيولى

اثبات الهيولى فيكون المخارق على المادة مقارنا اياها ههنا ولا يتوهم انه
لوصح بهذا المعنى ان يقال لو كانت متناهية لكانت متشكلة لكن المتشكلة لا يحصل
الا بعد ان يكون فيه قوة الانفصال التي هي من لواحق المادة ههنا في
المقدسات مستدركة لان ما هو من لواحق المادة انما هو القبول بطلان الانفصال
التجدد والقوة التي لا يتجمع مع الجسمانية الفعلية كما سبق لا مطلق القبول
والانصاف فان لوازم الجسمانية البسيطة قابلا وفاعلا ههنا واحد ولا يجوز
فيه فانا جئنا بقبول الفعل مطلقا لم نعلم بل على اختلافها وكذا ههنا
يوجب اثباته للذات الموصوفة بها التي في القبول التجددي والفعل المتبادل
واما اخفرت الافهم فيما ذكره المص لان لوازم الشكل الجسمانية بعد فرض
تجدد ههنا على كل الامور التي يتكشف بالحق لا يلزم اما ان يكون مبايناً
او غير مباين او يكون امر غير متعارف عنها واعتبر في بعض المخرجين للشرح القديم
بانه ان اراد الجسمانية الجسمانية المطلقة فتحت ان العلة للشكل امر عارض لها
واللازم منه ليس انما ان يتشكل الطبيعة المطلقة بشكل اخر فيلزم ان كان
تركيبا من الهيولى والصورة ولا محذور فيه اذ ليس هذا خلافا للمفروض واللازم
منه انما يتشكل الصورة المجردة بشكل اخر لان العارض للطبيعة مجرد ان يكون
عين الشخص او خلافا فلا يكون زواله وان اراد الجسمانية الجسمانية المحصورة
فتحت ان علة الشكل هي الجسمانية المحصورة او لازمها ولا يلزم منه شيء من
المحذورات انما اتفاق الاجسام في شكل واحد او مكان متشكلا بعد تشكل هذا
خلاصة كلامه ويعبر به ما افاده السيد المحسن من ان الشكل المطلق معلوم
لجسمانية المحصورة والاختلاف فيه وتفصيله انه ان اراد بالشكل ان الشكل المطلق
تحت ان عليه الجسمانية المطلقة او لازمها واللازم منه اشتراك الاجسام في مطلق
الشكل لا استحالته فيه انما المحل اشتراك الجميع في شكل مخصوص كالكرسي مثلا و
ان اراد بالشكل المخصوص تحت ان عليه الجسمانية المحصورة المفروضة التجرد
فلا يلزم الاشارة ان ولا الامكان الزوال اقوال الكلام في خصل الصورة المفروضة
التجرد عن مادة بعينه كالكلام في تشكلا بلا فرق فانه ههنا تلك الصورة
انما لنفس الجسمانية المطلقة او لازمها فيلزم عدم تعددها او لامر عارض هو
يستلزم وجود المادة والحاصل ان اختلاف الاشياء والتغاير في الالزام

لا ينفور

لا ينفور الا بعد تحقق المادة في المحل اللازم في الشيء الذي فرض كون جسمانية
عقلية انما هو شي واحد هو نفس التعدد والتغاير في الاجسام لكن المص تشبه
عليه الاتفاق في الشكل بتغيره عن الشيء بلوازمه للتوضيح والافلاحة محض
استقلا اسم المادة عن الصورة المفروضة التجرد وحدها التلقظ به قولادون
ما يتفرع على معناه من القول الحق والغرض فاما معنا ابدع الاحتمالات عامة
الى العوارض للمادة **فصل** في ان الهيولى لا يتجزأ عن الصورة يريد ان يثبت في
هذه الفصل ملزمة هيولى للصورة فاما ان يكون ذات وضع اي قابلية
للاشارة استثنائية لئيم ما هو لصدوره من اثبات اللازم بينهما فنقول لانها
لوجوه على الصورة فاما ان يكون ذات وضع اي قابلية للاشارة استثنائية فان
الوضع مقول بالاشارة على لثمة معان احدها كون الشيء بحيث يشاء رايه
جسمانية والثاني جزء المعقولة وهو عقلية عارضة للشيء بحسب نسبة اجزائه الى
بعضها الى بعض والثالث المعقولة وهي مهية معلولة النسبتين نسبة بعض
اي بعض ونسبة بعض اجزائه الى غيره وانما هو من المص الاول كالاخفى او
لا يكون لا سبيل الى ذلك والحق في ذلك سبيل الى تجردها عن الصورة اما ان
لا سبيل الى الاول فلا تهاج اما ان ينقسم اولاً لا سبيل الى الثاني لان كل واحد وضع
بالاستقلال وهذا انما يكون اذا كان جوهر او قد تم بغير جدوى الهيولى
فهو منقسم بالفعل او بالقوة على ما تم في نفي الجزء الذي لا يتجزأ ولا سبيل
الى الاول لانها اما ان تنقسم في جهة واحدة فقط فيكون خطا جوهريا
لعدم انقبضه الا في جهة واحدة واستقلاله او في جهتين فقط فيكون خطا
جوهريا لعدم انقبضه الا في جهتين واستقلاله او في جهات ثلث فيكون
جسميا قيل لا ثم ان كل ذات وضع منقسم في جهات جسم ان كانا امراد بذات الوضع
في تدرج البرهان ما يكون مطلقا فان جميع الاعراض التي رتبة في الاجسام
والهيولى الجسمانية منقسمة في الجهات وليست اجساما وان كان الامر بهما
بالذات فالتمزيد بهما صليحا لان يكون الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون
لها الوضع في نفسها ولا من قبيل الصورة بل من شيء اخر ويمكن ان يحيا بافتبار
الشيء الثاني ويقال لو كانت الهيولى ذات وضع بالغير لكان ذلك الغير ذات
وضع بالذات فيكون اما جسمانية او غير جسمانية ضرورة انه لو لم يكن ثمة ماله

وضع في ذاته لم يكن الهيولى جسمية مع فرض تجرد بها تهافت فقد ظهرت الهيولى على
تقد تعبر عنها عن جسمية كما لا تكون ذات وضع بالذات لا يكون ذات وضع مطلقا
وكل واحد منها أي من كون الهيولى خطا جوهريا أو كونها سطحيا جوهريا يكون جسميا
بما طرأ عليه لا يجوز أن يكون خطا جوهريا فلا بد وجود خط على الاستقلال لا بد
إذا استمر إلى طرف السطحين سواء كانا متقيمين أو مستديرين بنحو واحد من
الاستدارة لئلا يخلف الاستقلال بقسم واحد من جوهرها فاما أن تحت ذلك الخط
جوهرها فلا يقيدها أي فلا في ذلك الطرفين أو لا يجب لأجابه أن لا يجب ولا
لزم تدخل الخط وهو مع لأن كل خطين مجعدهما أعظم من الواحد والتداعل
بوجوب خلافه هفت يكن أن يقال الحكم بامتناع التداعل أما من جهة عدم حصول
التأليف فيما فرض فيه ذلك وأما من جهة العظم والمقدار لئلا يلزم عدم كون
الكل أعظم من الجزء وكلما هما متفق ههنا أما الأول فلا أن الكلام في وجود
خط واحد مستقلا عن الآخر ولا في تأليف جسم منه وأما الثاني فلا أن الخط لا قدر
ولا عظم له في العوض لئلا يكون التداعل إذا فرض خطوط متلاقية في الوضوء
الكل والجزء ولهذا جوزه وإذا دخل المتقاطعة مطلقا في تداعل مخطوط السطوح
الوضعية في الجهة التي لا استدارتها في تلك الجهة وأما الحكم بامتناع تداعل الجوهر
مطلقا فهو منقضي بتداعل الهيولى والصورتين وهو جوهرها على ما قرره
المناخرون فالأول أن يختص الحكم بامتناع تداعل الجواهر المتخيزة بالذات يقال
ببطلان العقل شاهدة بأن المتخيزة بذاته يمنع أن يداعل في مثل بحيث يصير
جسمها حجبها واحد والآخر عند العقل صيرورة الشخصين كزبد وطمح وشمع
شخص واحد الذي لا يفرق في الصورتين في فقد الامتياز بين المتداعلين
وهذا بخلاف تداعل الاعراض وتداخل ساير الجواهر فإن الامتياز بين المتداعلين
في بعض الصور المحل وفي بعضها بنفس الهيئة والحقيقة لا يقال لوقوع التداعل بين
خط الجوهري واحد طرف السطحين المتشابهين إليه لم يلزم أن تداعل جوهرها
ولافاد فيه لا تداعل الاطراف كي هو التحقيق ليست الانهاية لذويها لا
انشاء واقعة في النهايات فإذا فرض وقوع خطا جوهريا بين جسمين فالتداعل
صحت في الجواهر المتخيزة وقد علمت بطلانه ولا جابه أن لا يجب ولا لا
خط في الجهتين لأن ما يلاقي منها جوهرها غير ما يلاقي الآخر وهو مع

كامة

كامة في بطلان الجزء وأما أنه لا جابه أن يكون سطحيا فلا تها لو كانت سطحيا فاما
استمر إلى طرف الجسمين فاما لا يجب تداعلها أو لا يجب وكل واحد منهما على
على مائة في الخط وأما أنه لا يجوز أن يكون جسميا فلا تها لو كانت جسميا كانت
من الهيولى والصدرة كامة ولي البطلان الشق الأول من الترهيد الأول أراد أن
يشير لا الشق الثاني فقال وأما أنه لا يسيل إلى الثاني فلا تها إذا كانت الهيولى
مجردة عن الصدرة بغير ذات وضع مطلق فإذا قرنت بها الصدرة جسمية فلا يخ
أما أن يصير ذات وضع وهو مع لأن المركب من الهيولى والصدرة جسم واحد
في مكان ههنا قابل للاشاعة الخفية وأما أن يصير ذات وضع فاما أن لا يحصل
في جهة أصلا أو تحصل في جميع الاجياز أو تحصل في بعض الاجياز دون بعض
الأول والثاني محالان بالبداهة والثالث أيضا محال لأن حصولها في كل واحد من الاجياز
ممكن التماثل ونسبتها إلى جميع الاجياز واللافتة وكذلك الصورة لا تقتضي
الا حيزا مطلقا لا معينا فإذا كانت الهيولى متساوية النسبة إلى جميع الاجياز
فلو حصلت في بعض دون بعض يلزم التماثل في جميعها بل لا مرجح لأن المرجح إنما الفاعل
تخرج المخارج فهو لا يؤثر تأثيرا حاداً إلا لا استعداد ولا استعداد لها فيكون
معين فان نسبتها إلى الكل سواء وأما المختصف السماوية من الحركات والأوضاع
فإنما تدور في مدار جهته أو تعلق بذى وضع كالنفس الناطقة فإنها وإن كانت
غير ذات وضع وكان لها علاقة مع ذى وضع وتلك العلاقة يتأثر بالامور
السماوية وأسباب الحوادث والهيولى إذا كانت مجردة عن حركات مناسبات
الأوضاع الفلكية لا يختص بها حادث من الامور الطبيعية والفلكية إلا بقدر حصولها
في عالم الاجرام وتعين جزئها ومظهرها وكلامنا في موجب الحيز والمظهر فالهيولى
لو تخطت عن الصورة ثم فرض تصورهما بصورة فالزم التماثل في جميعها وهو مع
وأعترض على بطلان استقامة القسم الثاني بامتناع حقوق الصورة بجسمية الهيولى
المجردة لا بد من امتناع كونها غير ذات وضع لجواز أن يكون الهيولى المجردة
عن الجسمية صورة نوعية مائة عن قبول الصورة الجسمية ابتداء واجب عنه أما
أولا فلا تها بالنظر إلى ذاتها لم يقبل الجسمية فيكون جوهرها معقولا لا بفعل
غير ذى قوة واستعداد فلم يكن هيولى إذ حقيقة الهيولى ليست إلا القوة
والاستعداد لحصول الحوادث من الصور والأعراض وإن كمن كذلك بل يكون

جوهها جوهها فاما لا يخلو الصورة فكلها لها جوهها لان الحق الصورة
 او اي حادث كان للهوية يستلزم تحسنا المستلزم للتحس والممكن لا يستلزم منه
 المح ولا يتبع من هذا باستلزم عدم العقل الاول عدم الواجب كما مع ان الاول
 ممكن والثاني مع لان استلزم عدم العقل عدم الواجب كما من حيث ان عدم العقل
 يمنع بوجود الواجب الذي واما بالنظر الى ذاته فعدمه لا يستلزم تحس احد والامر
 ممكن بالذات وهو كذا كذا فانها بالنظر الى ذاتها الممكنة التلبس الصورة كذا
 يلزم من حقوق الصورة له فرض تحسها بالذات واما ثانيا فلان الكلام في
 الاجسام سهل في اصل الابداع تحسها او مجردة ثم تحسنت ولهذا قال الشيخ
 في الشفاء في بحث تقدم الصورة على المادة في الوجود واما انه هل يوجد حيد
 بدون صورة فذلك بحث اخر لا يهتم فيها عدم بصدده وهذه الوجه ضعف بطور
 خبره لا يسهل على الصورتين بعد التلبس بهما ولحق صورة نوعية بها مانعة من
 قبول التحس ثانيا فالتحس هو العقل الاجسام غير تحسها واخره ايضا بان التحس
 يحصل الاربعة في حيز معين يجوز ان يكون بسبب اقترانها بصورة نوعية حقيقة
 للاجسام باحيائها الطبيعة واجيب بان الصورة النوعية انما عينت مكانا كذا
 للمتنوع بها من الاجسام فنسبت الى جميع اجزاء ذلك المكان الكلي واحدة فلا يصلح
 تحسها للهوية بجزء معين منها وقال الفاضل المبدي ولكن ان نقول يجوز ان
 تقارن للهوية صورة اخرى او حاله من الاحوال معين لها بعض اجزاء المكان
 الكلي او اقوله لان التحس للجزء معين من المكان الكلي الواحد
 من الاجسام البسيطة لا يكون الا امر حادثا يحتاج في وجوده الى تحسها بالذات
 والاضاع والكلام في الهوية التي تحسها الصورة وهي مجردة عن تلك الامور ثم
 قال وايضا قد يكون الهوية المجردة مصبوغة عنصر كل فلا حاجة في التحس
 الى الصورة النوعية وجوابه ان الهوية لا تحسها في ذاتها بل مجردة دون
 مقدار او عنصرا دون عنصرا بل هي قايمة في كل ذاتها كذا حلية وصفه فجزء لها
 بحسب ذاتها ان يحسها مع الصورة العنصرية مقدارها لا يلاء المكان الكلي
 لذلك العنصر في جميع التحس من صور النوعية ولما استشهد المصنف ورواه
 على قولهم ان الهوية المجردة لو تحسها الصورة لم يكن بد من ان يحصل في موضع
 معين مع تساوي نسبتها الى جميع المواضع وهو مع وجهي ان الجزء الكلي اذا فسد

حصل في بعض الامكنة الهوائية مع ان نسبتها الى جميعها على السوية اراد ان يبين
 اليها والى دفعها بقوله ولا يلزم التمتع بلا مرجح على هذا التقدير بان يقال
 ان الامور اذا انقلبت هواء او على العكس صار المنقلب اولى بوضع من اجزاء المكان
 الكلي لما انقلب اليه مع تساوي نسبتها الى جميعها فالوجه في تخصيصه باحد هواء
 الوجه في تخصيصه الهوي المجردة باحد الاحياء الممكنة لان الوضع لا يقع
 يقتضي الوضع الاصح فلا يكون مرجحا بلا مرجح يعني ان الجزء المنقلب من الماء الى
 الهواء مثلا قبل الانقلاب وضع خاص مع بعض اجزاء كذا تحس المنقلب اليه اما
 المحازات له طبعيا او قسرا اذ لم يكن في الموضع الطبيعي للصورة المنقلب اليه
 واما الوقوع فيه قسرا اذ كان فيه فاستقر بعد الانقلاب فيه طبعيا فالوضع الثاني
 يقتضي حصوله في ذلك الجزء المعين من حيز المنقلب اليه ولا يفسد في ذلك في الجزء
 المجردة اذا تحسنت **فصل** في اثبات الصورة النوعية ولما فرغ من اثبات الهوية
 وتلازمها مع الصورة الجسمانية شرع الآن في اثبات الصورة النوعية وهي التي تحسنت
 بها الاجسام النواعا فقال اعلم ان الكواكب من انواع الاجسام الطبيعية
 صورة اخرى من الصور الجسمانية بها يصير ذلك النوع نوعا واذا سميت صورة
 نوعية اي نوعية الى النوع بالتقوم والقياس وتسمى طبيعة ايضا باعتبار كونها مبدءا
 للحركة والسكون الذاتيين وقوة ايضا باعتبار تأثيرها في الغير وكلا
 للصورة الجسمانية بالعقل نوعا مركبا وقبل الخوض في المقصود يجب ان يعلم ان
 المقصود للآثار المختلفة المحققة كل منها بقسم من اقسام الاجسام الطبيعية
 لا بد وان يكون امور مختلفة بغير خارجة عن ذات الجسم بل هو امر حاصل في ذاته
 لانه علم بالضرورة ان العنصر الثقيل مثلا انما يتحرك الى المركز بحسب ذاته لا بسبب
 امر خارج عن ذاته فلو لا ان في ذاته شي يقتضي اختصاها بجزءها المعين
 لما تحرك اليه بحسب الذات وهو ظاهرا وسهلا يبين في القول بالانكسار تحت كذا
 من الاجزاء التي جميع بلا مرجح فان نسبة الباري كذا جلي فانه الى جميع الاجسام
 لما كانت نسبة واحدة فجعل بعضها حارا وبعضها باردا وبعضها خفيفا
 وبعضها ثقيلا الى مجردة ذلك من اختلاف الاقار والهيات لا بد من تخصيص
 نعم ثانيا بانه باب اثبات الصورة النوعية بل سائر القوى والكيفيات الغير
 المحصورة المحسوسة عند من يجعل نفس ارادة الباري مرجحا للامور بلا اختلاف

اثبات الصورة النوعية

وحكمة بل مع القدرة الاتفاقيه الجزائية ارتفع الاعتماد الى المحسوس ولا يبقى معها
ونظروا لا يامن الا ان خلق فيه خرافا امردت في النظر ورتبا خلق فيه معنى يرى
الشيء على خلاف ما هو عليه وبه لا في الدورية الاسلاميه بازاء السوفسطائية في علم
الافلاكيين وانما التثبت بالبراهين ارادة حرافيه لبعض الاشياء كتفكيك اجزاء الارض
في عاده المعلوم وفي ذلك من حدودها لهم لمصالح ادلتهم واحتياجتهم قال بعض
احصل الحق ان يظهر مثل هذه المذاهب انما ظهرت الحكيم من وجه الارض ونظمت
اسلام القدسية واذا تمهد ما ذكرناه فنقول كل نوع من انواع الاجسام يختص
بجسم معين يقتضي ذلك النوع بحسب انه الحركة اليه عند حركته والتكون
عند حصوله فيه فالمقتضى لا يقتضي ذلك النوع بذلك الجنية اما الصورة الجسميه
المشتريه بين الاجسام كلها او الهيولى او صورة اخرى والا ولي بطلان التماثل
اشترى ان جميع الاجسام في ذلك الجنية وكذلك الثاني لا يستلزمه كون القابل فاعلا
واشترى ان القابل في الجنية لا يشترى كما في الهيولى وهما باطلان فثبت الثالث والى
هذا اشار بقوله لان اختصاص بعض الاجسام ببعض الاجسام زاد في بعض النسخ
خارج عن الجسم ولا يهبط كما قررنا فانه اما ان يكون للجسميه القاعه اول صورة اخرى
الاسهل الى الاول والاشترى الاجسام كلها في ذلك الجنية المعين فتبين الثاني
وهو المطلوب ومن التبعيلات في هذا المقام ان اسناد اختلاف الاعراض الى القصور
المختلفة يقتضي اسناد الصور الى غيرها من الامور المختلفة فان اسناد اختلاف القصور
في العناصر الى اختلاف اسنادها في مادتها المشتريه بحسب الصور السابعة
وفي الفلكية الى اختلاف قواها في المهيولى قبل علم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض
اليها من غير توسط الصور واجيب عنه ببيان مغايرة الاعراض ومباينتها من
ان كون جسم بحيث يستحق اينما غير حصوله في ذلك الابن وكونه بحيث يقتضي
برودة عند عدم القاسر غير برودة وانتفاع عقل الجسم متفككا عن تلك المبادر
فان السبب المقتضى لسهولة تشكل المادة ولهذه المكانه الطبيعيه ووضعه الطبيعي
باق عند مجرى احواله بالقبه او كعبه ومنها ان كون تلك الصور مصارة
للأعراض المختلفة غير مرتبه بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الابن وكذلك
من سائر الابواب لا بان يحد بعضها بتوسط البعضين فيا في قولهم بعدم حدوث
الكثير الواحد وان اسندوها الى صور متعددة بطل قولهم اما هذه الواحدة

لا يتقوم

لا يتقوم بصورتين في درجة واحدة والجواب ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد
اذا كانت هناك جهات وشروط مختلفة فهذه الصور لا يغفل عنها
وشغل بحسب المادة ويقتضي حفظ الابن لشروط التكون في المكان الطبيعي
والعود اليه بشروط الخروج عنه وعلى هذا السبيل سائر المواضع واعلم ان في
ان في كل نوع من انواع الاجسام صورة نوعية جوهرية لا يخرج من صورته فلا يشترط
بناء لوسطها في الكلام ثم علينا ما هو الحق في هذا المقام اذ فيه خلاف بين اتباع
المسلم الاول من المتأخرين ومنهم الشيخ الرئيس ومن في حلقته ومنهم الاقربين
من اليونانيين كهرمس وقيفاغوريس وافلاطون وحكما الغرس والارسطين
ومن تابعهم كصاحب حكمة الاشراق فنقول ان للمثبتين في انبثاق تلك الصور
مناجع ثلثة الاول من جهة كونها ميلا للامور المختلفة وبه الذي اوردنا
صحتها تقريره ان الاجسام تختلف بالامور فذلك الثاني ليست واجبه لذاتها
فلا بد ان يكون لها مبادر بها ان تكون هي جسميه او الهيولى او امور اخرى
والا لان باطلان كما ذكرنا في امور مغايرة لها فانما ان يكون مغايرة عن
الاجسام وهو ايضا لان المغايرة نسبتها لاجسام على السوية فلا يختلف
اثاره في الاجسام وانما ان يكون غير مغايرة عنها فانما ان يكون خارجة عن
حقائق تلك الاجسام او داخله والاول بطلان عدة الكلام في تخصيصها فهي
امور داخله فيكون صور الاعراض وهو المخط واعترض عليه بوجوه الاول اننا لان
ان نسبة المغايرة الى سائر الاجسام على السواء لم لا يجوز ان يكون للمغايرة
خصوصية لبعض الاجسام دون بعض كيف وقد ذهب افلاطون ومن بعده
حدوه من المتأخرين وحكما الغرس كما قال الشيخ الا ان صاحب الاشراق في
كتبه كالمطارد وحكمة الاشراق وغيرها الى ان كل نوع من الافلاك والكواكب
وبسطة العناصر ومركباتها رتب في عالم القدس وهو عقل مدبر لذلك النوع ذو
عنايته به وهو الغاي والمسمى والمولد في الاجسام النامية لا متناه صوره
الافلاك في مختلفه في النبات عن قوه بسيطة عدمية الشعور وفيها عن النفس
والا لكان لنا شعور بها وهو لا ينبغي ممن يقول ان الالوان العجيبة في
من ريش الطواويس انما كان لاختلاف امرجه تلك السريته من غير قانون
مضبوط ورب نوع حافظ بل هو لا ينبغي لاجسام جميع انواع الاجسام وهيئاتها الى

ح

ان تلك الارباب ويقولون ان هذه الهيئة المركبة العجيبة ظلال لاشياء نورية
 ونسب معنوية في تلك الارباب النورية كما ان الهيئة البسيطة للنفوس كراية
 المسكن ظل لاهية نورية في ربه طلسم نوره قالوا وانجذاب الذهب الى
 النار لما يتبعه ان لا يكون له ضرورة عدم الخلاء على ما ذكر في موضعه والوجه الثاني
 بخاصية لا فهو ايضا لا يربط به صاحب النوع لكن الى فطر التصنوبرة
 وفيها وهو الذي سماه الفرس آرد برشت فان الفرس كانوا اشتد باهنة
 في اثبات ارباب الطلسمات وقرئوس وانما ناذ بكونه وان لم يذكروا الحقيقة على
 اشيائهم بل ادعوا فيها المثابرة محقة المنكرة المستبينة على رياضاتهم و
 مجاهداتهم وخلعهم ابدانهم واذا افعلوا هذا فليس لنا ان يباخرهم كما ان
 المشايخ لا ينفذون بطلانهم وابرئ حتى ان ارسطو عول على ارساد
 بابل واذا اعتبر رصده شخص او كائن من معدودة من اصحاب الارصاد بحسبانية
 في الامور الفلكية حتى يتفهم من ملائم ونواز عليه علومها كالمهنية والنجوم فكيف
 قول اساطير الحكمة والتأله في امور شفهدها بارصادهم الزوجانية
 في خلواتهم ورياضاتهم بل بعد الاولى وليس للمثاليين دليل على حشر العقول
 في عشرة او عشرة من بالجملة في التسلسلة الطولية ولا يلزم ان ياخذوا الا فلذلك
 في التركيب في اول ما ياخذ العقول في الترتيب بل العقول كما نسبته شيخ الانوار
 يحصل منها مبلغ كثير الترتيب الطولي ويحصل من تلك الطبيعة على نسب بين طبقة
 اخرى من جنسيتها تجري في الفروع من الاجسام الفلكية والعنصرية من البساطة والحرارة
 الاشراف من الاشراف والاخص من الاخص وعدد الفروع كثيرة كما ورد في القرآن
 وما يعمق خبره رين الالهة قالوا وليس صاحب النوع النفس فان النفس
 لانه وان يتألم ابدانها وصاحب النوع لا يتألم بتألم النفوس والعلاقة
 ببدن واحد ولصاحب النوع عنانته لجميع ابدان النوع والنفس تحصل منها
 ومن البدن الذي ينصرف فيه حيوان واحد هو نوع واحد وصاحب الطلسم
 ليس كذلك ثم رتب الطلسم النوع اذا كان فينا خاضا لذلك النوع فلا يكون محتجا الى
 الاستكمال به بخلاف النفس فانها مفتقرة الى استكمال بالجسم وعلاقة الجسم
 انما هي نقص من جوهر النفس استكمال العلاقة ومن لم رتبة الابرار لجسم لا يعرفه
 علاقة ذلك جسم وكالمنفارق المحض التشبه بمبدأ الواجب بالذات كالعلاقة

للمسألة

المسألة نقص له والذي تنوع مجوهه ويحصل وجوده كيف ينقسم بعدا فنه فيه
 وحده هذا طمأن له اقل حدس وانما ان سلطنا ان نسبة المنفارق الى جميع الاجسام
 واحدة لكل لا يلزم منه ان لا يصدر عن المنفارق الاثار المختلفة وانما يكون كذلك
 لو لم يكن للاجسام وهو لا يتأثر استعداوت مختلفة بحسبها يصدر عن المنفارق
 الاثار المختلفة كما يصدر الكمالات المختلفة الفاضلة عليها واجيب عن مخبرين
 الاشكالين باننا نعلم بالضرورة ان تلك الاثار انما تصدر من الاجسام او من
 المنفارق بواسطة مبدأ قريب مقارن لها فان الاطراف يكون من النار والقيس
 من الماء الى غير ذلك فلو لم يكن في الاجسام الا الهبوط والقفرة الجسمية فكل
 تلك الاثار من الاجسام فلا بد ان يكون فيها امر مقارن يكون عليه تلك الاثار
 الاخر اقل الثالث سلطنا ذلك لم لا يجوز ان يكون تلك المبادى واعضاها وكل
 موجب اثر في الاجسام لا يلزم ان يكون صورة جوهرية فان الميل الغري في
 الغري مبدءا للحركة وليس بصورة جوهرية والحركة في الحد مبدءا
 الحركي للجسم والحركة في بعض الموضع سبب للحركة وليست بصورة جوهرية وهكذا
 في اشياء كثيرة لا يتقيد ليست هذه الاشياء انما راعى ذكر نموه بل هي مبدءات والارباب
 غيرها لا تتقيد مثل هذا فيما سمعتموه صور وايضا قد يهمل الشيخ الرئيس بعض
 مؤلفاته على ان الطبيعة لا يجوز ان يكون مبدءا للاشياء المتسلسلة اليها في
 مادتها على ما هو عند جمهور الحكماء مثل الحركات والتكوينات الطبيعية كما يقال
 ان الطبيعة الحركية مثلا مبدءا للحركة كما بطة والطبيعة النارية مبدءا للحرارة
 وهكذا اما يتقيد في الكيفية الاخر مثل ما يقال طبيعة الماء مبدءا لبرودتها وطبيعة
 النار مبدءا لحرارتها وامثال ذلك حيث قال وذلك لان مصدر الفعل جسماني
 فوائده ووجوده بالجسم ولا يجوز ان يصدر عنه فعل بلا مشاركة وضع بينه وبين
 ما يصدر عنه فاذا كانت القوة الطبيعية في الاجسام لا يصدر عنها فعل بلا واسطة
 جسمها والطبيعة فوق جسمانية فلا يصدر عنها فعل الا بواسطة جسمها والفعل
 الذي وساطة جسمها شرط في تمامها انما يصح في اشياء خارجة عن الجسم لا في
 نفس الجسم وكيف يصح فعلها في جسم وشرط كونها فاعلة كونها جسمها واسطة
 ولا يمكن ان يكون الجسم واسطة بين الصبغة التي فيه وبين ذاته فاذا فعلها في
 مح بل معنى قولنا ان الطبيعة هي مبدء تلك الاشياء مثل الحركة والحرارة مثلا وغير ذلك

٢٦

هو ان الجسم المنقطع بتلك الطبيعة انما يستفاد مجرد تلك الطبيعة فانما استدلنا
 لها اخصا واحدا وهو الصورة عليه باذن خالصة جلت قدرته الا انه لما كان وجود
 الطبيعة في الاجسام شرط لتقبل ذلك الفهم قيل ان الطبيعة سبب اوجدها
 لذلك وهكذا في غير هذا اذا تاملت وجدت بعض الهيئات والنسب مقدمات
 وجوده على وجوده لبعض وجوده شرط لوجوده المتأخر وكذلك نسبة النفس
 الى قواها هي بعينه نسبة الطبيعة الى ما قلناه هذا الكلام مستعمل لا يخفى عن
 طرفة الكلام من الرئيس في بؤنة ما نحن بصدده تأييدا على ما ثبت
 ان في كل الحرارة في النار والبرودة في الماء ليس امر مقارنا لتلك الاجسام
 فليجزم مثل ذلك في الحرارة التي تحصل في بعض النار والبرودة التي تحصل في
 بعض الماء وكذلك سائر الاثار كالحالة الانسية جوهر المفقدي والانهاء
 والتوليد والتفريق وغير ذلك مما يستعملها صور المنيب الاكوتها والتمثيل
 والمعدات التي لا ينافي العرضية كالميل والحرارة والبرودة وامثالها والجميع ان
 القوى كالفارسية والمصورة عندهم اعراض مع انهم يسمونها فثابتة وينسبون
 اليها افادة الصورة فاذا كانت هذه المكونات القوية عندهم اعراض فغيرها
 اولى بالعرضية والمنسراج الثاني من جهة كونها مقومة للمادة بانه انما تعلم
 ضرورة ان في كل نوع من الاجسام امر غير الهولي والجسمية مختصة بذلك النوع
 مستحيل الانتكاس عنه هذا ان يحتمل ان يكون وجوده الاول بطل لكونه
 مقوما للمادة او لا لا يتصور وجود المادة معقولة على الجسمية كذلك لا يتصور
 وجودها بدون ان يختص نوعا من انواع الجسم فانما لا نقدر ان نتصور جسم
 لا يكون فلما لا عنصر ولا حيوان ولا شجر فلا يوجب الجسم المطلق الا بالتحقق
 فيقوم وجوده بجسم بذلك الخصوص والمقدم للوجود هو قوة تلك الامور
 من انما حال في المادة او محتمل لها والثاني بالكل بالوجدان والانتقال الى غيره من
 المادة في كل ما في العناصر فيكون محلا ووجوده الى ان يكون صورة وهو
 المطلوب الاخر عليه من قبل انه اقرب من وجوده اما اولها فان الاحتياج
 على حاقه الجسم افتقار المادة الى تلك المخصصة بلزومها للجسم وعدم تصور
 عنها غير منجح لان استيلاء تلك المخصصة لا يدر على وجودها وانما لا يمكن اليها ليس
 الجسم لا يخفى عن مقدار وشكل وتجزئ مع اعترافكم بعرضيتها وليس لنا ان يقول انما

بنها

حز

مقدماتها مع بقاها فلا يكون جوهرها الوجود ذلك في تبدل الصور على
 الاصول مع بقاها بعينه واما ما ذكرتم في افتقار المادة الى تلك الصور من عدم
 تصور خلقها على الصور فلا يمكنهم دلو على افتقار خلقها عن صورة بعينها بل
 وعلى بدلها فكذا لك لا يتصور جسم من شكل وبدل ومقدار وبدل وغير ذلك ثم ان
 كون الجسم المطلق غير متصور الوقوع في الاعيان الا بالخصص لا واجب تلك
 المخصصة مقومات لوجوده لوجب كون المخصصة الطبيعة النوعية كالا
 مثلا ومميزات اشخاصها مقومات لوجوده مع ان التقويم والتفصيل هما اقدر
 وانتم من هناك كما ستمت مخصصة الجنس مثلا فلنكم ان تسموا مقومات الانواع
 صور فان قيل ان المهمة النوعية تامة لحصول قننا مثل ذلك في جسمية فانها
 بالقياس الى افرادها مع قطع النظر عن القواحق التي سميتموها صور الفاعل
 حقيقي تتم للحصول والاحتياج في الوجود الى المخصصة مشتركة الوقوع بين جسمية
 والانسانية فهذا لوجب تمامية احديهما وعدم تمامية الاخرى فان قيل مخصصة
 النوع بعض عن استبا خارجية وامور اتفية ولا يتقدم بها حقيقة النوع
 قلنا ما فرقتوه صورها بل هي الاجسام والهولي باسباب خارجية و
 استعدادات كالمائية والهوائية وغيرها فانها قد يلحق الهولي من جهة تلك
 الاسباب وهي ليست مقومة لحقيقة حاملها والكلام في ذلك كونه مقومة لوجود
 حاملها دون غيرها من الاعراض هو اول انه باذا يتبين لكم تفصيلها لوجودها
 فان استدلتم بكونها مخصصة للجسم المطلق فكذا يقال في مخصصة الانواع او غيرها
 للاجسام فيجوز الحكم في الاعراض اللازمة كما سبق واما ثانيا فبذلك وجوده على قائم
 هو لوجوده في الموضوع فنقول صور المركبة وقواها موجودة في موضوع فيكون
 وانما قلنا انها موجودة في موضوع اي مخصصة مستغن عنها لان صور العناصر على راس
 كافية في تغذية المادة والاعراض لا حاجة لوجود العناصر باقية في المركبة
 العناصر بجاء على مذهب التحقيق وهي في قواها مستغنية عما يحتمل فيها
 فرسموها صور اعيانها فاقبل ان العناصر وان كانت مستغنية القوام عن صور
 اخرى الا ان المجموع غير الافراد والمجموع جوهر الصورة مقومة لوجود المجموع
 فيكون جوهرها اقلنا المجموع اذا نظرنا الى مفهومه من حيث هو مجموع وجدناه اشياء
 مع اجتماع وتلك الاشياء هي العناصر الباقية الصور والاجتماع عرض فيكون مركبة

ان كانت تقوم وجودا فليست مقومة للفناء بل يقوم اجتنابها والاجتماع
ومقوم الوض يكون ان يكون هذا المخرج الثالث من جهة كونها مقومة لمهيت
الاجسام تعبر به ان الصور اذا تبدلت في الاجسام بتغير تغيرها جوارها هو
تبدل في الاوضاع اذا تبدل في الجوهر لا يتغير جواب ما هو فليست الصور عرضا
والا يرد عليه بناية عن القدماء ان من الاوضاع ما يتغير بتغير جوارها هو
فان تجد به قبل ان تحصل فيه صفة السيف اذا استعمل منه ما هو صفة السيف
بانه حديد او تجد الى يد ثم اذا حصلت فيه الهيئة السيفية فستكونه ما هو السيف
بانه حديد بل بانه سيف ولا يحصل فيه الاوضاع كالشكل والحركة وكذا الطين
اذا جعل لبنات وبني بابيت لا يجب بانه طين بل بانه بيت ولم يحدث فيه
الا الاجتماع وهاتين اوضاع فقد علم ان تبدل الجوهر لا يدخل في كون المتبدل
جوهر او عرض كيف وليس رسم الجوهر يتبدل بتبدله جواب ما هو ورسمه عرض
مالا يتبدل وكذا التفرقة بين المهيت الطبيعية كالحيوان والانسان وبين كالميت
الاعتبارية كالسيف والسرير برفعيه بان يقال جوهر ما يتبدل بتبدله حدودا
لمهيت الطبيعية بجوهرية والعرض ما لا يتبدل كذلك اذ ليس رسم الجوهر والوض
في شي من المواضع لهما اللام الا ان تجد اصطلاح اخر في الجوهرية والوضعية
فان اصطلاح في الجوهر والعرض مندهم كان على الموجود لا في الموضوع وعلى الموجود
في موضوع ويرجع الضابط في الوض الى استغناء المحل عنه وعدم تقدمه به وفي
جوهر الصور الى افتقار المحل وتقدمه به وكل ان هذا التقدم تقوم الوجود
لا تقوم المهيت فان محال الصور لا يتجلى اليه المحل بحسب المهيت اذ لا تقبل
المحذونه والتقدم بشي بحسب المهيت لا يمكن فمفقه بدون ذلك الشيء فانفتار
المحل الى ما يحمله من الصور في تقوم الوجود لا في تقوم المهيت والحقيقة في جميع الكلام
الى المسلك السابقي وقد علم ما فيه هذا غاية ما للذات عن الاقدمين ان
يبحث مع اصح جوهرية الصور الطبيعية من المتشكك وانما الذي وضح
لدي في هذا البحث هو انه من الامور المستقرة في مدارك المحققين من الحكماء
انه لا يجوز ان يتحصل حقيقة محصلة ذرية لها وحدة طبيعية كالبس بل
الاصطناعية والمركبة الطبيعية من قوتين مختلفتين نعم يمكن ذلك في المركبات
الاعتبارية والضاغية التي وحدة بجزء الاجتماع والضاغية وقد قالوا ليس

بغير

يقترن بغيره بوجوب ان يجعل له ذاتا احدية واقعة تحت جنس والاعلى ان
مع البياض نوعا ومع الغلظة نوعا اخر فيكون الانتم جنس وهذا حكموا به
مفاهيم المشتقات كالابيض والاسود لا حظ لها من التحصيل النوعي لاني لا
من ذات ما ومبدأ ونسبة لم يكن مجزعا مقولة واحدة واستغناء قد يكون
حقيقة واحدة من جهة تحت مقولتين بالذات فان الانسان وان صدق
عليه حيوان فلو لم يكن وقايم الى فرد ذلك لكان لا يوجب هذا الكونه منذ رجعت
تجميع مجزوعا والكم والكيف والوضع ويظهرها اندراج نوع تحت جنس بل انما هو
واقع تحت واحد من تلك العلل وهو الجوهر بالذات كونه الاخر والاول فاذ
علمت هذا فنقول لا شك ان لكل واحد من جسم الناري والهوائي وغير ذلك
حقيقة محصلة لها فاعطى طبيعى ملتزمة من الجزء الذي هو مشتمل على كسائر
الاجسام ومن العرض تحقق لو لم يكن كالجسم منذ رجعت مقولة الجوهرية بل
من مقولة اخرى كالكيف مثلا لزم ان لا يكون منذ رجعت مقولة الجوهرية تحت
شي من المقولات الباقية بل لا يكون له حقيقة محصلة احدية ويكون كالجسم
الموضوع بانه الانتم والواقع خلاف ذلك بالاتفاق فيجب ان يكون للنار
جزء تحقق جوهرى سوى جسم وهو المسمى بالصور النوعية وايضا تلك الحقيقة
انما هي بادي المقول ذاتية لا نوع بحسب على ما هو المقرر عندهم من ان الجنس
والفصل في المهيت المكتبة مأخوذ من ان المادة والصوره في جنسين والجزء
المحولة انما يكون محفوظا تحتها في الذهن وكما رجع على ما هو رأي المحققين
الذاهبين الى انضباط المهيت في احوال الوجودات وحصول الاشياء بانفسها
لا بانضمامها في الازمان فاذا كان افضول بجواهرها المعنى الذي مر ذكره
وفصول انواع الاجسام متحدة بحقيقة مع صورها خارجة فلا محالة يكون تلك
الصور جواهر ونوع كيب القياس على نظمة الطبيعي هكذا الصور الطبيعية تفول
مجزوعا وفصول الجواهر جواهر فالصور الطبيعية جواهر فاذ كان في حقايق الاجسام
فصول ذاتية مختلفة على الصور النوعية باعتبار فيجب ان يستند الاشياء المختلفة
لحقيقة النوع نوع من الاجسام الى تلك الصور نوعا من الكثرة وان كان لكل
نوع منها نوعا ثانيا من ملئكة الله تعالى الروحانيين يقوم بكلامه ذلك النوع
بازن مبدع الكل حلت اسائه واذا كان لها تقوم المادة وتحصل الاجسام النارية

ان لا حظ لها من التحصيل النوعي لاني لا
من ذات ما ومبدأ ونسبة لم يكن مجزعا مقولة واحدة

منها يستند اليها من حيثية تصور عنها بذلك الخفية فكلما ما يستلزم العلة
يستلزم الاخرى واما لا يتحقق التلازم بين المعنيين لعدم تكرار العلة
اذا تم هذا القول في كيفية التلازم بين الهيولى والصورة اعلم ان الهيولى ليست
علة موصية للصورة لانها القابل للتحقق كما سبق من العقول فيها والقابل من حيث
انه قابل لا يكون منه فعلية التوصل لانها لا تكون موجودة بالفعل قبل وجود الصورة
لا قبلية زمانية لانه ولا قبلية ذاتية والآن تقدمت الهيولى المستحضرة في الوجود
بالذات على الصورة والتلازم بطل لان الصورة سبب لوجود الهيولى فيلزم الدور
والعلة العلية للشيء يجب ان يكون موجودة قبله قبلية ذاتية والصورة
ايضا ليست علة للهيولى سواء كانت علة مطلقة او آتية او واسطة والآن
ما به توضح الفاعل في منفعة القريب والواسطة معلول يقاس الى طرفية احدى معلول
مطلق والاخر علة بعيدة والواسطة معلول قريب لاحد من علة قريبة للاخر
لان الصورة انما يجب وجودها مع الشكل او بالشكل فانها يجب في تشخصها
الى التشاكل والشكل الكمال لال على تأخر الشكل عن الصورة بتأخره عن وجود
المتأخره من المقدار المتأخر عن الجسم غير صحيح لانه انما يفيد تأخره عن هيئة الصورة
لا عن تشخصها والمدعى عدم تأخره عن الصورة الشخصية ولا بعد احتياج الشيء
في تشخصه الى ما يتأخر عن مرتبة كالجسم الى الابد والوضع المتأخر من العلة ووقف
بعضهم بان احتياج الجسم في تشخصه الى التشاكل والشكل او مثالها
غير ذلك لان الجزء منها متغير مع بقا تشخص الصورة كالشمعة المتحركة
بالشكل المختلفة وانضمام الكل الى الكل لا يفيد تشخصه والجواب ان الاعراض
الشخصية المادية كالوضع والابن وغيرهما مسماة بالمتشخصات اما لانه
بها امتياز الجسم عن سائر الاجسام او لانها لو ازم واما ذات تشخصه
امتياز الحمل على كثرته وربما تقدمت مقدرات الهوية الشخصية ومن ثم
علة التشخص لنوع ما وثنى ما ذكرناه لاني في الكلية فالجسم يحتاج لاني
كونه جسما بل في كونه متشخصا الى الابن مثلا لان حيث هو ابي بعينه بل من حيث
هو ابن ما ويحتاج الابن بما هو ابن ما الى جسم بما هو جسم ما وبما هو جسم ابن
بعينه اليه بما هو جسم بعينه وكذلك الحال في سائر الاعراض التي يقال لها المتشخصات
والشكل لا يوجد قبل الهيولى كما مر بل واما معها او متأخر عنها فلو كانت الصورة
علة

علة لوجود الهيولى كانت متقدمة على الهيولى بالذات والهيولى متقدمة
على الشكل بالذات او مع فكانت الصورة متقدمة على الشكل بالذات لان المتقدم
على المتقدم على الشيء والمتقدم على ما مع الشيء متقدم عليه سواء كان بحسب الذات
او بحسب العلة واما ما مع المتقدم على الشيء بحسب العلية فلا يتقدم على ذلك الشيء
والوصف ذلك ان المعية في الوجود بحسب الذات انما يتحقق بين معلولى علة
واحدة والعلة المتقدمة على احدى متقدم على الاخر ايضا لانه لا شئ الا في كونها
معلولا لها متأخر عنها ولما المعلول المتأخر عن احدى بالذات فلا يتأخر
عن الاخر كذلك لعدم كونه معلولا لها وبهذه التدقيق التدقيق بين كلام الحكماء
حيث حكموا بان الفلك يحاوي لو كان متقدما على الفلك المحوى الذي هو غير معلوم
فلا يمكن ان كان متقدما على عدم محله في حكمه بان الفلك يحاوي الذي هو نوع الفعل
المتقدم على الفلك غير متقدم على الفلك المحوى لا بعمل المعية تارة على علاقة المتأخر
بالطبع وتارة على المصاحبة الاتفاقية كما وقع لافضل المحققين في شرح الاشياء
ويثبت التلازم بين الهيولى والصورة ومن البين ان العلاقة بينهما ليست
علاقة التضاف لان المكان يقتل كل واحد منهما بدون الاخرى وان علة هي علاقة
التضاف فيكون جهة كونها شيئين مستعانة ومستند اليه ولكن النظر في التلازم
ذاتهما فلا بد هناك من علية واذا ثبت ان شيئا منها ليست علة للاخرى
فهما معلولا لعل واحد موجبة لها تحقيقا للتلازم فاذن وجود كل منهما
عن سبب واحد متفصل فارق عن الاجسام وتوابعها وذلك بسبب لواحد
ان يعين كل واحد بالآخر على الوجه الدائر وهو معلوم الاحتمال او مع الاخرى
فلا يخفى ان يكون كل منهما بحسب نفس ذاتها متعلقة بنفس ذات الاخرى لعل
افتقارها فيه جمع الى الواحد الدائر وليس هناك تعلق الافتقار من جانب
فمنقلب التلازم بالطبع الى المتصاحب الاتفاقى كما علمت او يكون التعلق
الافتقار من الجانبين في الوجود لكن لا لكل من الذاتين بنفس ذات الاخرى
بل بمرورهما فيكون العرضيين المتباين المعروفين كالابوة والبنوة او الجانبين
الكل من الذاتين بنفس ذات الاخرى ولكن لا في اصل الوجود بل في وصف اخر
كالبنوتين المتجنتين فيكون على تفارق في الوجود وارتباط في ذلك الوصف
فسفسخ فرض التلازم بينهما بحسب الوجود وصف فقد علم ان بعد فرض المعية كل منهما

لا يمكن ان تدبر الا في مئة من مجتهدين ولا ان ترفع الاتفاق من جميعا ونقول
ليس احدهما بان تمام بها الاخرى اولى من الاخرى بعكس فقد تعين ان احدهما
مختص بصفة معينة لان تمام بها الاخرى قلنا ان ننظر اتيها كذلك واية
عقلية يكون لها واذ ليست للهيبى القوة القول وليست لها جهتان
ليؤثر ويتأثر والتايل من حيث هو قابل للكون موجب لوجود المقبول لان
علاقة الاستعداد انما يكون بحسب الجواز والقوة لا الوجوب والفعلية
فاللهيبى ليست عقلية موجبة للاستلزام ولا شريكية لهما فقد تعينت الصورة
للعلية واذ ليست عقلية او واسطة مطلقة فيكون جزء من العلة التامة
لللهيبى غير الفاعل قريبا او بعيدا او غير الآلة المطلقة لكن بشخصيتها التي
الى اللهيبى في لوازم شخصيتها من التام والتمثيل حقيقة النوعية فقد
علم ان اللهيبى مفتقرة في وجودها الى طبيعة الصورة ليكون شريكية لعلها
الفاعلية والصورة مفتقرة الى اللهيبى لاني وجودها بل في امور خارجة
عنها لازمة لوجودها ولا هوذا الشار بقوله وليست اللهيبى غنية عن كل
لوجودها عن الصورة كما بينا انما لا تقوم بالفعل بدون الصورة وليست الصورة
ايضا غنية عن اللهيبى من كل الوجود كما بينا انما لا توجد بدون الشكل المعنوي
الى اللهيبى فاللهيبى مفتقرة الى مهية الصورة دون شخصيتها في وجودها
وتبينها واذ قد علمت ان الصورة شريكية لعلها فاعلية للهيبى فلا بد لهما
من سبب اصل هو موجود ثابت دائم الوجود مفارقة الذات عن المادة على ما فعل
بها من الجسمانية والا لكان لغير الفاسد ومن معاني هو مهية الصورة التي يتحقق
وجودها على السبب الاصل وتحتفظ تلك المهية في عالم الاستطاعة بتعقيب
الصورة منه تستبقى اللهيبى بالسبب الاصل وبالصورة من حيث هو صورة
فما جمعا لهما تحصل العلة العامة القريبة المستمرة الوجود والصورة العامة
شريكية في السبب الاصل في اقامة اللهيبى بما يحاطل انما اليه في انما صورة
وبما يحاطلها من التنوع تحتل المادة جوهرها بالفعل غير ان الذي كان بالثبوت
وقد يقال كيف يكون طبيعة عامة هي الصورة المطلقة مبداء لذات شخصية
هي اللهيبى في موضع ان الواحد بالعموم لا يكون عقلية لواحد بالعدد
فيما بان ذلك غير مستبعد في الف في الشرائك والروابط فان العقل

لان المتكلم

وان استوحش عن تجويز كون المعلول اقوى تفضلا من علته الفاعلية لكن
لا يمنع ذلك في الشرائك والتمتتات وغيرها فيجوز ان يكون الواحد بالعموم تحتفظ
وحدة عمومه بواحد بالعدد يكون عقلية لواحد بالعدد على ان ذلك للفرق العلة
التامة عن الوحدة العددية ولقد شيرت الحكماء المعقب الغدسي في كتاب
الربوبية الشخصية بالصورة المتروكة المستمرة وحدة عمومها بمن يمكن مطلقا
معينا بدعوات متعاقبة بزياد واحدة منها وتتم اخرى بدعوات في عالم الطبيعة
خاصة كالحال في عالم الصلح مع الاربع فان الصورة اللازمة هناك تعين
العقل الواحد للهيبى باذن مبدع الفكر كما هي صورة مطلقة لا من حيث هي
متشخصة وان كانت لازمة الشخصية لاحتمالها الى المارة في غير الشرائك المعنوي
والشك والذات في الصورة فتعقل الى اللهيبى في شكلها اعلم ان الصورة وان
كانت اقدم ذاتا من اللهيبى كما علمت لكن اعتبار الشخصية بوجوب فكر المتعاقب
من مجتهدين لا على الوجه الدائر بان يكون شخص اللهيبى بنفس ذات الصورة
لا بشخصيتها وشخص الصورة انما هي باللهيبى الشخصية لا باللهيبى هو
حيث اذ لا تعقل هذه الى حال بدون هذه الى حال ولا يصح ان يقال مع تقدير
الحل بل هذه شاكلة اللهيبى بالنسبة الى الصور فان حل اذ احدثت الشرائك
فقد الصورة فتصدق ان كل واحدة منهما برفع برفع الاخرى فلا حقيقة لهما
في تقديم الاخرى الى الاخرى بعكس فليعلم ان لا يرفع اللهيبى الا وقد
سبقه برفع الصورة كما ان اليد اذا تحركت المفتح فليس عدم حركة المفتح
عقلية لبطان حركة اليد لا يصح ان تبطل حركة المفتح الا وقد بطلت حركة اليد
اولا وسكن الى في جميع العلل والمعلولات ثم الاستلزام المتكرر في مجتهدين
بين العلة التامة ومتممها الاجزائيين المعلول في الواقع والوجود انما يكون
بحسب الزمان لا بحسب الذات اذ العلة متعينة رفا ووجودها بالضرورة والسبب
والمعلول باللازمية والاقوى وان كانا في درجة واحدة بحسب الزمان اتفقا
وتحققنا وانما اعلم بالصواب واليه المآب **فصل في الماهية** لا فرغ من تحقيق
ماهية جسم طبيعي الذي هو موضوع هذا العلم اراد ان يشرح فيما هو المقصود
في هذا الفن اعني البحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي فبين اللهيبى الاشهر
منها وهو وقوعه في المكان فحقق اولاه مائة المكان في هذا الفصل وثبت

انه بعد ذلك في الفصل التالي لهذا الفصل ونحن نريد ان نبين اولاً كيفية و
 وقوع التفاعل بين العقلاء في تحقيق مهية المكان فنقول الامر المسمى بالمكان
 اما ان يكون من جسم او لا يكون فان كان جزء من فاما ان يكون هيو او صورة
 وان لم يكن جزء ولا شك انه يجب ان يكون مساوياً فلان ان يكون مساوياً
 عبارة عن بعد مساوي لقطار القطر التمكن فيه واما ان يكون عبارة عن سطح من جسم
 بلا فيه وان كان بعد فاما ان يكون موجوداً او موجوداً فاما ان يكون
 وقد ذهب الحكماء في هذه المسألة الى ان كان الاشكال في مهية المكان في ان بعد اوضح
 حصصها بالذات كقولنا وهو اما خلافاً الى البعد المجزأ من المادة سواء كان قارفاً
 او مشغولاً او سطح الباطن من جسم فيكون الجسم للسطح الظاهر من جسم المحوي علم
 انه لما كان للمكان امارات اربع مضاع عليها المتنازعون ليكن التنازع نظراً
 وهي نسبة جسم بلفظه او ما في معناه وصحة انتقال جسم من ذات واما كقولنا
 جسمين في واحد من اختلافها بالذات فنقول لا يكون ان يكون امر غير مستقيم
 منقسم ولا ان يكون منقسماً في جهة واحدة فقط لا سيما حصول الجسم النقطة
 او نقطتين فيهما منقسم في جهتين او في جهات كثرها وعلى الاول يكون المكان سطحياً
 ولا يجوز ان يكون حالاً في الممكن لعدم صحة انتقال جسم من سطحه من قبالة جليها
 بجوهره ويجب ان يكون محاسناً للسطح الظاهر من الممكن في جميع جهاته والذات لم يكن مالياً
 فلو كان السطح الباطن من جسم محارياً للسطح الظاهر من جسم المحوي وهذا هو وجه الجور
 حكماً كما لمعلم الاول في الشئيين ومن تابعهم وعلى الثاني يكون المكان بعداً منطوقاً
 على البعد الذي في جسم فاما ان يكون امر موجوداً او موجوداً اما الاول فهو ذهب
 افلاطون وابنه التالين بان المكان هو البعد الموجود المجزأ عن المادة في ذاته
 ان ينفذ فيه الابدان جسمانية ويسمونه البعد المفقود واما الثاني فهو ذهب
 المنطوقين التالين بان الكل جسم فراغاً موجوداً موافقاً للجسم في المقدار والشكل
 يشغل جسمه ويلاؤه على سبيل التدعيم والما كان ذهب المشائين هو ان الجسم
 اراد ان يثبت في هذا الفصل فنال بعد ما رآه بين البعد والسطح جسم
 الكثرة حيث لا يتصور شئ سواها يوجد له امارات المكان والاولى هي
 البعد منطوقاً كان او موجوداً بطل فتبين الثاني وهو السطح المذكور واما قلنا
 انه بطل لانه ان المكان لو كان خلافاً في ان يكون شيئاً محضاً او بعداً مجزأ

عن المادة كمن كل من شئ في ذاته بطل فكذا المقدم اما ان لا يبطل الا الشئ الاول
 من الشئ فهو لانه يكون خلافاً اقل من خلافاً فان الخلافاً بين مجزأين اقل من مجزأ
 بين المدنيين وما يقبل الزيادة والنقصان يكون مقداراً او ذامقداً و
 استحالة ان يكون شيئاً محضاً لان امتناع الصفة لوجب امتناع الموصوف
 الى هذه مع تلك الصفة فامتنع خلافاً لمعنى الاشئ المحض فيبطل منه وجه التكليف
 واما ان لا يبطل الا الشئ الثاني منه اي كونه خلافاً لمعنى البعد المفقود فهو لانه
 لو وجد البعد مجزأ عن الهيولى لكان لذاته غنياً عن المحل وانه لم يجز عنه ذلك
 كقولنا عدم حلول يس من الامور التي توضع لكيفية لا امر خارج عنها في حكم
 محض الصحيح فاذا كان البعد المكاني لذاته غنياً عن المحل فاستحال اتمه انه
 به وحلوا فيه ههنا لان البعد المادى حال في الاجسام وهذا انما يتم اذا ثبت
 كون البعد مهية ذوقية ولم يبرهن عليه بعد قيل لو كان البعد المجزأ موجوداً لو كان
 متناهيلاً لوجب تناهي الابعاد فيلزمه شكل في الوجود وهو لا يمكن ان يحصل
 للامتداد الابعاد كونه متناهيلاً لا ينفصل ويكون فيه قوة الانتقال التي هي
 من لواحق المادة والمقدر خلافاً لقوليه بحث لا كما ذكره شارح محله من ان في قوة
 انتقال اي انتقال كان من لواحق المادة نظر لان الثابت بالذات ليس هو ان
 الانتقال المخصوص الذي يكون بالانتقال الانتقال كمن لواحق المادة في ذاته
 والجسم قد يختلف اشكاله من غير انتقال كاشكال الشمعة المتبدلة في الاشكال
 المختلفة لان ما ذكره ليس بصواب كما يظهر لك وجهه وكأنه اخبرته خراف
 اثبات الهيولى عنده في مسلك الانتقال والاتصال بل لاننا نقول بالانتقال
 المستعمل للمادة كما مر مراراً العبارة عن قبول الشئ حاله مسبوقه بقوة
 تبطل تلك القوة بطريق تلك الحال في جملة العوارض المتعارضة ما يخرج حصولها
 في ظرف شئ يكون حصولها ان يكون ذلك الشئ ذامقداً بخلاف التوازن والذات
 كانت المتعارفات ايضا ذوات مواد من جهة اتصافها بالعدم وبغيرها اذ ان
 هذا فنقول كون البعد متشكلاً لا ينافي تجزؤه الا اذا كان شكله من العوارض
 التي يمكن تجزئها او زوالها وهو مسموم ومن ادل دليل ان اقيمت على شئ يكون المكان
 بعداً موجوداً كما ذهب افلاطون انه لو كان بعداً لكان له خاصية الكمية لا
 وقبول القسمة الموهومية فلهذا في حقيقته اما ان يكون له لذاته اولاً حال فيه

او حركه فعل الاخيرين يلزم كونه مادة للمقدار وكونه مقدارا اذا اماره والحاصل
خلف فرض بخره عن المادة وعلى الاول يلزم ان لا يقبل الانفصال اصلا للثانية
ولا لغيره اما الاول فلان المنصل بذاته لا يقبل الانفصال مادام ذاته موجودة
واما الثاني فليقرده على تقبل الانفصال وهو المادة وقد ثبت ان كل متصل
يقبل الانفصال بهذا التحصيل ماد كره الشيخ في الشفاء وليس يقال ان يقول القول
بان ما لا مادة له لا يقبل الانفصال غير مستلزم هذا الصواب هذا الرأي لان الجسم
يقبل الانفصال ولا مادة لهم له عندهم لاننا نقول قد سلف من ان لا يكون القول
لان الجسم او جزؤه ولا ان يقول لان المنصل بذاته لا يقبل الانفصال
اذ الجسم او جزؤه لا يقبل الانفصال بذاته القابل للانفصال لاننا نقول مع
قطع النظر عن صحة الطوائف من ذلك المذهب وفاداه يلزم التشكل عنها كون
فقداء ملاء بواسطة كونه قابلا للثبوت في الانفصالات والحوادث من الغرض والجزء
والتناهي والتشاكل منها انه لو كان بعد الجسم لولا ان الجسم لا يخلو الاجسام و
الاغترار يكون احد المتكاملين غير مادي غير صحيح لان الثاني
بالبعد ينكرون المادة رأسا كما وقع لبعض الاعلام بل لما قول وهو ان امتناع
تداخل الجسمين اما ان يكون لهما في بين المادتين من الجسمين او بين البعدين او
بين البعد والمادة او بين كل واحد منهما مع كل واحد منهما اما التمايز بين المادتين
منها ما اذا تميزا او لهما في البعدين فان كان الثاني فيكون البعدان هي
المتمايزين عن التداخل بالذات لا المادتين فان كان الاول فذلك بطل
لان الجسمين المنفصلين اذا اتصلتا يصير مادتهما واحدة واما التمايز
بين ذات المادة والبعد فهو ايضا صحيح لان المادة انما تلافى البعد وتقدر به
ويسرى كلها في كل واحد وان ما نلت بعددها فالما نلت هو بعددها لانفسها فاذ لم يكن
الامتناع في تداخل الجسمين من جهة المادتين ولا من جهة المادة والبعد فقد كان
من جهة البعدين فقد علم ان حليما مع الاعداد يأتي عن التداخل ويوجب المقاومة
والشخص وايضا يلزم على تقدير كون المكان بعد التثنية بالامكنة فلا يتصور كون
بعضا طبيعيا لبعض الاجسام وكون الاخر لاخر وايضا يلزم من المكان اتصال
في ذاته بالحركة الابدية تركب الامكنة الغير المتناهية ومن امتناعها امتناع
الجسم لان ملزوم للبعد الثاني للحركة وملزوم منها في الشيء من ان يكون وهذا

ايضا

ايضا يتوقف على ان البعد مهيبة لوجبه وايضا يلزم سكون المكان اذا فرضت
من حركته على محيط دائرة على الدحى حركته مساوية لحركته السرى وعلى خلاف جهتها
وهذا معارض للبحث المتحرك في الماء على ما سيجي واعترض اصحاب الخلاء على القولين
بسطحية المكان بوجوه منها تضاد الاحكام كحركة التكن وسكون المتحرك
لانه يلزم ان يكون الطيل الواقف في الريح الرهابة متحركا لتبدل مكانه وان يكون
المختوف بالكرة باس والمخدر في الصندوق مستقلا من بلد الى بلد ساكنا وكذا
الحوت المتحرك في الماء حركته مساوية بحركته جهة وسهولة لعدم تبدل مكانه ومنها
ما ادور به الحكيم ابن الهيثم من بقاء المكان مع نقصان المتحرك بل زيادة المكان
مع ذلك النقصان وبقاء المتحرك مع زيادة المكان يظهر الاول في النزق المملوء
او بهواء اذ انقص ثبتيه في الثانية في الجسم المثقوب والثالث في الشحنة
المدورة مرة والمبسطة اخرى لكن المساوات بين المكان والمتحرك لازمة ومنها
عدم عموم الامكنة مع حكمهم بان لكل جسم مكان ومنها عدم الوجود ما هو المطلق
الطبيعي للجسم الا غير ذلك ولا وجوده من الاجوبة المشهورة المستطوعة في الكتب
من ارادها الاطلاع عليها وعلى سائر الادلة والمباحث المذكورة في هذا الباب
بين اصحاب هذه المذاهب فليجمع اجمع الكتب المبسوطة ولكنة الايرادات
على كل من هذه المذاهبين ذهب بعض الاعلام الى ان المكان عبارة عن الجسم
المحيط من حيث انه محيط لخصوصه عن جميع ما يدور على القول بالبعد ومن اكثر ما يدور
على القول بالسطح ولقرينة من هذه العرفي لانه اذا استدل عن مكان الماد يجب
بانه الكون لا السطح الباطن منه **فصل في الجنية كل جسم اشير** لا كان او سطوحيا
فله جنية طبيعي بطبيعة عند الخروج عنه باقرب الطرق وهو عند الفايكين بالجواهر
الفرد هو الفراغ الممتلئ وهو عندهم غير المكان اذ المكان عندهم ما يعتمد عليه
بجسم كما في العرف وعند الفايكين بالبعد نفس المكان وعند الذاهبين الى
السطح اعلم منه ومن الوضع فان الجسم المحيط ليس له مكان على تقديره لكن له وضع
ومحاذات بالنسبة الى ما في جوفه وما وقع في عبارة بعض المحققين انها عندهم واحد
فالمراد كونها واحدا فيما له مكان كما ستوى الجرم الاعظم وهو لا ينفذ في الالمانية
كما توهم وذهب بعضهم الى ان المكان بما هو مكان ليس طبيعيا لجسم من الاشياء
اصلا سواء كان بعد اجرة او وسطا اما على الاول فقلت به اجرة انه في المانية

المعروف

والحقبة كما يشهد به النظر الحكيم فلا اختص بعض اجزائه بكونه طبيعيا لبعض
 الاجسام دون بعض وانما على الثاني فلا يلزم ان تسكن الارض بطبيعتها لو فرضت
 فيما بين الماء في اي موضع كان سواء انطبق مركز ثقلها على مركز العالم ام لا وان يتحرك
 الارض بطبيعتها لو فرضت في وسط العلم غير محيطة بالماء والارض كما لا يصح ان يظن
 فكذلك المعلوم بل المطالب بطبيع الاجسام انما هو الوضع والجهة والمكان مطابقتها
 فالارض مثلا تطلب مكانا الذي هو فيه لانه تحت جميع الامكنة والماء يطلب ان
 يكون محيط بالارض بكمية بشرط ان يكون الاصل على مركز العالم لانا لو فرضنا
 عدم تأثر القواسم انما يؤثر في جسم لا على وضع ما يقتضيه طبعه والاولى ان يقال
 ان الاحتفاظ بالجسم وقطع النظر عن تأثيرات الامور الخارجية عن ذاته لئلا يرد
 ان رفع القواسم وان كان ممكن الانفraz حسب الذهن لكنه جائز ان يكون
 مستحسبا بحسب نفس الامر فلا يتم الاستدلال به على ان الجسم مكانا طبيعيا
 بحسب نفس الامر بل بحسب ذلك الفرض المتيقن للواقع لكان في حيز معين
 لانه وذلك الحيز الذي حصل فيه امان يستحق الجسم لذاته او لقاسر لان
 وجود العارض للنشئ يدل على وجود سبب يقتضي ذلك الوجود والسبب ان
 ان يكون جوهرا او يكون خارجا واذا لا سبيل الى الثاني لانا فرضنا عدم جميع
 القواسم على التاويل المذكور فحين الاول فان انما يستحقه اي يستوجب
 بطبيعته لا بحسبه المشتركة ولا بهيولاه اذ ليس من شأنه اقتضائه شيء مع
 انها في الحقيقة تابعة للجسمية وهو المطلب فان الفاعل وان لم يكن فرض رفته
 مع فرض وجود مفعوله فذلك قد علمت في بحث الملازمة ان فاعل الاجسام
 جوهري قدسي بنسبته الى جميع الاحياء بنسبة واحدة فلا بد ان ينسب طلب
 الاحياء المختلفة الى امور مختلفة داخلية في حقايق الاجسام وما هي الا طبائعا
 التي هي صورها النوعية اقول وبما ذكرناه يندفع ما قيل من ان حصول
 الجسم في المكان من الاعراض اللازمة التي لا يتصور خلو الجسم عنها فانما يتصور
 في حصول الجسم في مكانه من شئ من تأثير الفاعل في وجوده فالفعل اذا وجد
 الجسم او جده في مكانه لاجل كيف وقد علمت ان الملازمة بين شيئين يوجب
 استناد واحد الى الاخر ولا يجوز ان يكون جسم باسطة حيزه ان تختلف طبيعيا
 لانه ذو طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا يقتضي شيئا مختلفا وايضا لو كان

له حيزه ان

له حيزه ان طبيعيا فاما ان يحصل فيهما معا او في احدهما او لا يحصل شيء منها
 والحكم مستحيل اما الاول فخطا واما الثاني فثابت رايه بقوله فاذ حصل في احدهما
 وخطي مع طبعه فاما ان يطلب الثاني او لا فان طلب الثاني يلزم ان يكون
 الاول الذي حصل فيه طبيعيا لان طلب الذي لم يحصل فيه صعب عن الثاني فيه
 والمهم روي عنه طبعه لا يكون حيزه طبيعيا وقد فرض طبيعيا ههنا وان لم يكن
 حيزا لثاني يلزم ان لا يكون الثاني طبيعيا لان غير المطلب طبعه لا يكون طبيعيا
 وفرضه طبيعيا ههنا واما الثالث في ان لم يكن على سمته ما او كان عليه
 ولكن بنسبته اليه مبدء طبعه فاذ اوصل الى اقربها عاد الى القسم الثاني ولتقال
 ان يقول انما هو من النار في مركز الغلاف بحيث ينفذ من نسبة جودها الى المركز
 فيلزم سكونه بالطبع عند المركز فيكون هذا الحيزه طبيعيا لها بغير الملازمة انه
 لو لم يكن ساكنا بالطبع لكانت مفضضة للمركز الى جهة من الجهات وانما تخصيصها
 ههنا واجاب عنه الشيخ في الشفاء بانه يورثها سكونه بالقسم لانه كانت تقتضي
 ان ينسب طبعها الى الجهات بالسواء لانه من تجويف في داخلها والتجويف
 انما يتحقق لخلاء او بدحول جسم في داخلها والاولى من الثاني لا يمكن الا بتفوق
 الهوى المحيطة بها او بتفوق ذلك والنفوذ لا يتأتى الا بالخروج في جهة دون
 جهة مع فقد ان المخرج لان هذا انبسط طفي في جهة هذا الخفض ما ذكره قال
 وهذا عجيب جدا فان الطبع يقتضي امر اصار غير ممكن بعارض فرض فاقى ذلك
 حكم غريب وعين لا تدرى استحالته هذا العارض ولا تمنعها الشئ وعلم
 انه كما لا يكون حيزا بسيط مكان الا بعد حصول الكلية والقسمه لذلك البسيط
 بل موقع التجويف في الممكن موقع التجويف في المكان فكان الحيزه جوهريه مكانا
 فذلك لا يكون المركب مكان الا بعد حصول التركيب والترتيب امر فيكون
 بعد الابداع فلو كان المركب مكانا لكان الابداع يلزم وجوده بخلافه قبل
 التركيب ثم ومن اقتضاه الحصول فيه يلزم وجوده بخلافه بعد التركيب جهتها ثم
 ان التركيب حيث لا يقتضي زيادة في الجسم فلا احتياج بسببه الى مكان زائد
 على ما كان للكب بل فاعلمت المركبات هي امكنة البسيط بعينها وكان مكانا
 لجسم البسيط واحد لا غير ذلك المركب مكانه ليس الا واحدا لان مكانه مقتضى
 الغالب من اجزائه ان كان فيه غالب مبدءا اما مطلقا او بحسب جهة المكان او

بعضه

او ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت الميول فيه وتجي زيت هذا الموضع او رده
افضل للحقن في شرح الانبثات واعتقد عليه اني كم بدو منه الا قوله مكان
جزء البسيط جزء كان المكان انما يستقيم لو كان المكان هذا البعد المفقود هو الحلاء
وان كان السطح الباطن جزء كان الجزء جزء كان المكان الذي جميع الصور فان شيئا
من مكان التماس وبما الذي هو جزء الفلك ليس جزء من مكان الفلك اصلا اقول ان
المؤاخذة كما للمؤاخذة اللفظية فان بوضه قد ستره ان مكان الجزء ليس امرا
خارجا عن مكان الفلك اذ هو بحدود دفع الحاجة عن اجزاء الباطن والى مركباتها
الى امكنة سوى امكنة الباطن ومنها ان القول بان الترتيب لما كان عارضا بعد
الابداع فلو كان للمركب مكانه حالة الابداع لزم وجوده بخلاف منظور فيه لان المركب
وان كان افراده محدثة الا ان مطلق المركب قديم فلا مكان الا وهو جزء ذلك المكان
مركب اقول مطلق المركب وان كان قديما لكن حقيقة انما يكون بعد تحقق الباطن
بعديته بالطبع فكان فلو كان له مكان سوى امكنة الباطن يلزم انحلاله في تلك
المرتبة وتحقق بخلاف مطلقا مستحيل عند فهم في اي مرتبة كان كما يظهر من فهم
عليه جسم محايي للمحيوي في ثبوت العقول ومنها انه لم لا يجوز ان تمكن في ذلك
المكان ببسيط فلو كان القاسم ضرورة بخلاف اقول انما كان تحقق القاسم فلو
مرتبة بعد تحقق الطبع عارضا والمذكور جزءا ومنها قوله وانما كان المركب
ما يقتضيه غايبا جزاءه على الاطلاق او بحسب المكان فهو ايضا يجوز ان يكون
الصورة النوعية التي للمركب مقتضية لخصوصه في مكان المطلوب فربما يغيب
الصورة تغلظا عظيما كما ان تغلظ الذهب ليس لشغل الاجزاء الارضية بل هو متفق
من صورته النوعية اقول ان ما ذكره مع كونه محو احتمالا بعيدا عن التحصيل كما حكم
به لحدس الصحيح لا يقدح في الحكم من عدم احتياج المركب الى امكنة الباطن
ولا يخفى ان تغلظ الذهب وان لم يكن لشغل اجزائه الارضية لكن فعل الصورة
ينبغي ان يناسب الشغل الغالب من الاجزاء امارية لها فكثرة الاجزاء الثقيلة
المندمجة اندماجا شديدا اصلا لم يحصل في افادة الصورة ذلك الشغل البنة
فصل في الشكل في علم معناه فلا حاجة الى ان يفهمه ولما كان الشكل من الاحوال
التي يعبر الاجسام كلها فذكره معناه فقال كل جسم فله شكل طبيعي لان كل
جسم طبيعي لان كل جسم متناه وكل متناه مشكلا وكل مشكلا فله شكل طبيعي

فلا جسم

فكل جسم فله شكل طبيعي اما ان كل جسم متناه فلهامته وانما ان كل متناه فهو مشكلا
فلا متناه ايضا فلا حاجة الى قوله فلا فلهامته بحدود واحد او حدود فيكون مشكلا وانما
فلما كان مشكلا فله شكل طبيعي لاننا لو فرضنا ارتفاع ثابته القواسم بل الامور خارجة
عما يتم به وقوله كان على شكل معين لكونه على تناه مخصوص وذلك الشكل
اما ان يكون لطبعه سواء كان بلا واسطة او بواسطة مستند اليه او لغيره
لا سبيل الى الثاني لاننا فرضنا عدم القواسم فاذن هو عن طبعه وهو المطلق فان قيل
كما ان الفلك لا يخرج عن وضع معين وعندكم لا يقتضي وضع معين فذلك
لم لا يجوز ان لا يكون شيئا من الاشكال طبيعيا للجسم مع عدم خلوه عن واحد
معين منها فلما الفرق بين الصورتين بين اذ الوضع الذي هو تمام المقوله
انما يحصل بسبب الامر الذي رجوع مع قطع النظر عن الغير لا يتحقق اصلا لا مطلقا
ولا معين فذلك حكم بان الفلك لا يقتضي وضع معين وانما الشكل المعين
فانه حصل للجسم مع قطع النظر عما عداه ولذا حكم بكونه طبيعيا واعلم ان
الشكل الطبيعي البسيط هو الكثرة اذ الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة
لا تفعل الا فعلا متشابها واتفاق الباطن في الشكل المتشابه لا يدر على
اتفاقها في الطبيعة لان اختلاف العلوات وان اوجب اختلاف العلل ولكن
اشتركت في الايجاب اشتركت عللا ولا يجوز مع ذلك استنادها الى الجسمية
المشتركة لانها من حيث هي معينة متمايزة عن المقادير المختلفة باختلاف
الطبايع فلا بد من استنادها الى الطبايع اقول وهذا شيء اخر وهو ان
الباطن لا يشك وان اشتركت في اصل الاثارة لكن لكل منها استدارة خاصة
ومراتب الاستدارة متخلفة في الفانويك كما بين في موضعه فلا بد لها من علل
مختلفة بالرفع وما هي الا طبايع تلك الاجسام التي هي بغير صورها النوعية
واعلم ان طبيعة الارض يقتضي الكروية ويقتضي الكيفية في فظة لا في شكل
كان ولا منافاة بين ذينك الاقتضيين بل الثاني مؤكدة للاول لكن عدم
كونها على الاستدارة لاجل انها صارت مقصورة بالاسباب الخارجية كالتراب
والامطار والسيول وما ازالته هي عنها الشكل الطبيعي ولم تنزل البيوتات
البيوتات حافظة للشكل القسري ومنعت عن العودة الى الشكل الطبيعي بالعرض
وعروض ذلك كونها مقصورة من وجه مطبوعة من وجه كالمريض الذي تفعل

الشكل الطبيعي البسيط
بما ذكره

طبيعة الارض يقتضي الكروية

طبيعة في بدنه الذي قلنا رطلوته بسبب القاسم حرارة فوجب فسادها وان لم
 ان اختلاف الافلاك اركان فيها كوكب اوتدوير او خارج في الشكل لاجل النقص
 كذا اختلاف المتمم فيه لاجل اختلاف رقة وظل بسبب القاسم لونه
 في الفلكيات على رأيهم ولا بسبب صورة واحدة والا لزم ان يكون فعل الطبيعة
 الواحدة مختلفا بسبب صور المتعددة والفعل كما يختلف باختلاف في الغالب
 كذلك يختلف باختلاف الفاعل فالصورة المتعلقة بالفلك الكلي وان اقتضت
 كسرية شكله لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت منه كسرة اخرى هي كوكب
 اوتدوير او خارج محصل في شكله اختلاف بالعرض وتعدد الصور ليس مقصودا
 على اختلاف المواد او اختلاف استعداداتها بل يجوز ان يكون ذلك بسبب اختلاف
 الفواعل فكلما جاز ان تتصل ببعض المركبات صورة كالمية بحسب فطرته
 التي نية لا مقرر لغيره الى الفواعل او استعداداتها كذلك جاز ان يتصل ببعض
 البسائط صورة كالمية بحسب فطرته الاولى لاسباب تعود الى العقول
 الفعالية او تصوراتها النظام على الوجه الاشراف الا ان قال صاحب الحاشيات
 هذه الاشكال ان احدها ان الصورة النوعية الاولى لما كانت صورة الفلك
 الكلي فلا بد ان تسمى في جميع اجزائه واما الصورة الاخرى فانها صورة
 للجزء مختصة به فيكون فيه صورتان النوعيتان وهو مع وجوبه للمنع
 عن استحالة ذلك فان جميع صور العناصر في المركب باقية وحلت فيه صورة
 اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر صورة
 نوعية اقول الحق في الجواب ان يقال ان صورة الفلك وكذا صورة ما اركان
 فيه غير سارية في اجزائه بحسب حتى يلزم ما ذكره من كون جسم واحد ذا صورتين
 نوعيتين بل انما تعلقت بجميع جسم من حيث هو المجموع لا بكل جزء من اجزائه اذ
 صورة الفلك بعينها نفسها فان الصورة صفات صورة تقدم بمواد الاجسام
 سواء كانت سارية كالصورة المعدنية او غير سارية كالصورة الحيوانية وصورة الارض
 مواد الاجسام بل قوامها بذاتها وما كانت للانفلاق بل الحركة انتمية صورة مجردة عن فاعلها
 وبها تحصل مرتبة فلا يكون لها صورة اخرى منطبقة فان ذلك كما قاله المحقق الطوسي في العلم
 يزعم البديهي ان الجسم الواحد يتبع ان يكون ذاتين او اثنين وقد صرح هذا الفلاسفة
 بان القوة المنطبقة فيها كالحبال فينبأ كيف يكون صورة جوهرية لها واما افاده

اشكاله في اختلاف

في الجوز

في الجوز من تجويز كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين كالاجزاء والعنصرية
 لذلك فقلنا لا يلزم ان يكون لشيء واحد حقيقة مختلفة
 حتى يكون جسم واحد فلكا وكوكبا او نارا وياقوتا وصورا العناصر في المركب النوعية
 وان كانت باقية على التحقيق والصورة الاخرى سارية فيها لكن لا يلزم من ذلك
 ان الصورة واحدة صورتان نوعيتان ببيان ان للمركب العنصري كالميات مثلا
 وكالاعضاء البسيطة الحيوانية اجزاء مقدارية متحدية بالمرتبة والوجود والجزء
 متباينة بالمرتبة والوجود والصورة الياقوتية او اللجنية او العظمية تباين
 سارية في جميع تلك الاجزاء المتباينة محاملة للكيفية المتراجحة لا في كل
 واحد من الاجزاء المتباينة البسيطة فان الجزء البسيط من النار والهواء
 كيف يتألف له استعداد قبل الصورة التركبية وقال ايضا والافراد لو كان
 في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوي وطبايع فلا يكون بسيطا اقول رجا
 قرنا فظهر لك عدم ورود هذا السؤال حتى يحتاج الى اجاب بهن من ان
 معنى تركيب الصور والقوى ان يكون لجزء الجسم قوة وجزء اخر قوة اخرى حتى
 اذا كان له جزآن كان له قوتان وليس الامر في الفلك هكذا لان اجزاء الصور
 سارية في جميع والافراد مختصة بالبعض ثم قال والافراد الصورة النج
 يتعلق بجميع الفلك وينوع سارية في جميع اجزاء الفلك فيكون خارجا و
 المتمم ان افراد من النوع واحد فيلزم تعدد افراد المبدع وقد صرح حواويج
 انحصار المبدع في شخصه اقول وجوابه ان الكل من المتمم ليس جساما مستقلا
 لنفسه بل هو جزء لجسمية الفلك فلا يجب ان يكون له صورة مستقلة ولذلك
 لم يكن كسرة مثله الشئ كيف ولو كانت له طبيعة مستقلة لكانت له حركة
 مختصة خرجت عن الاوضاع من القوة الى الفعل يستشبه بمبدأها المتحرك
 كما هو المقرر عندهم واما الى ارجح من حيث كونه جزءا من الفلك لم يكن جساما مستقلا
 ولم يكن له حركة خاصة ولا مبدأ حركته خاص من حيثية المذكورة واما من حيث
 كونه مستقلا فلا حركة خاصة بنوعه يكون مبدأ لها وهو من هذه الحيثية
 مبين حقيقة الفلك الشئ بل فاعلى هذا لا يلزم في شيء من الصورين تعدد افراد
 المبدع واعلم ان فاعل اشكال الاعضاء في الحيوان ومقاديرها وادوارها
 المختلفة التي بلا حصر في كل منها متفقة خاصية يجب ان يكون قوة طبيعية

الاشكال في اختلاف
 على ما ذكره في كتابه في الجوز
 في الجوز

عدية الشعور تسلم الصورة حتى يتجلى الجسم عند دفع لزوم كونه الحيوان كونه واحدة
 او جميع كرات متعددة على ما مضى في موضعه فان لم يفرطه سببته تشهد على ان مثل
 هذه الوصف الحكم والشرع الا ينقضي الذي يثبت القول على الوصل الى غاية منافعها
 يستحيل صدوره عن شئ بل عدم العلم الا ركن وهو لا على النفس ايضا سواء كانت
 ناطقة او غير ناطقة اما اول الاطلاق النفس لا قدت الله بعد البدن واما ثانيا
 فلا تا الآن عند كمال الموصلا لا تعلم كيفية الاعضاء في اشكالها ومتاثيرها و
 اوصافها الا بعد ما كرسه الشرح فكيف ان يقال اننا كنا عالمين في ابتداء
 تكوننا بهذه الامور واما ثالثا فلا تا الآن عند اشكال قدرتنا لا يتمكن من ان
 صفة من صفات ابداننا فمن ابتداء الامر عند غاية الضعف كيف قدرنا على ان
 مثل هذه البنية ثبت ان مثل كمال الابدان وخالقها مدبر حكيم وخالقهم بركة
 الملكة الموكلاين على عالم الاجرام كي هو راي اساطين بحكمة والتأني كماله
 ومن قبله من اصحاب المباح والارتفاع الى الملكوت الاعلى **فصل في الحركة**
 والسكون في كانت الحركة من الاحوال كقوى الجسم الطبيعي ما هو هو والسكون
 مقابل له تقابل العدم والملكة اراد البحث عنهما في هذا الفصل ففرقهما او لا فرق
 البحث عن احدهما على تصورهما فيهما وقدم الحركة التي هي الملكة على السكون
 الذي هو العدم في التوفيق لتوقف تعريفه على تعريفها اذ الاعداد انما تعرف بملكاتها
 فقال اما الحركة فاما طريق من القوة الى الفعل على سبيل التدرج او بيسر
 اولاد دفعة اعلم ان تعريف الحركة بهذا الوجه هو جرت به عادة قد ما والفلاسفة في تعريفها
 ان الموجود اما ان يكون بالفعل من طوره كما لم يولد الاول من غير ملكة
 او بالفعل من بعض القوة بالقوة من بعضها ضرورة امتناع كونه بالقوة في جميع
 الوجوه حتى كونه موجودا وفي كونه بالقوة فيكون الوجود والقوة كمالا
 وغيرهما هذا ومن شئ كل ذي قوة ان يخرج منها الفعل المتقابل لها اذ لو
 امتنع خروج اليه فلا قوة عليه وذلك كخروج قد يخرج دفعة وقد يخرج تدريجا و
 المعنى الاعم يوضح جميع المقولات لكن الاصطلاح وقع على استعمال لفظ الحركة فيما
 كان حروجا على التدرج وهذا لا يمكن الا في اربع من كاسمها وعليها **وتطلق**
 المعلم الاول في هذا التعريف بكونه متضمنا للدور اذ معرفة التدرج بيسر
 متوقف على معرفة الزمان وكذا لا دفعة المأخوذ في حدها الدفعة اما خروجه

الآن الذي هو عبارة عن طرف الزمان والزمان مقدار الحركة واجبا عنه صاحب
 المطارحات بان الدفعة واللا دفعة والتدرج لها تقدرت اولية لاعتبار
 نحو سببها فمن يجاز ان تحرك الحركة بهذه الامور ثم تجعل الحركة معرفة للزمان
 والآن الذين هما سببا بهذا الامور الاولية التصور واستحوا الامور التي
 في المبحث المنهجية والحق خلاف ذلك لا كما قيل من انه لا يمكن تفعل التدرج بدون
 تفعل الزمان سواء قلنا ان تصور التدرج بدلهي او لا اذ كونه تفعله متوقفا على
 تفعل الزمان غير مستم وان توقف ثبوت التدرج على ثبوت الزمان بل لانه لا بد
 ان يعقبه في ذلك الامور لا انطلق على امر ممتد غير قار الذات لئلا ينتقض
 التوفيق بالانتقال الفكرة التي يقع في انات متعاقبة توسط بين طرائق
 منها زمان وليست بحركة والمتمم على هذا الوجه هو الزمان واجبا عنه بعضهم
 بان تصور كل من الحركة والزمان بوجه ما يدريه وقد اخذ ذلك الوجه البديهي
 كل واحد منهما في تحديد مائة الا فلا دور وورود ذلك بان تحديده الزمان يتوقف
 على اخذ الحركة على وجه الاتصال وهو غير بدوي وقد علم لزوم اخذ الاتصال في تعريف
 الحركة على تلك الحقيقة الاتصالية فالاول ان يقال ان المأخوذ في تعريف الزمان
 انما هي الحركة بالاتصال بحسب المسافة والمأخوذ في تعريف الحركة انما هو الزمان الممتد
 المتصل بنفسه انما لان التي قصد تحديدها انما هي حقيقة الحركة بحسب اتصالها
 لها من قبل الزمان فلا دور ثم اعلم ان لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما توقف
 الشئ بين المبدأ والمتمم بحيث ان حد يفرض في الوسط لا يكون ذلك الشئ
 قبل وصوله ولا بعده فيه بخلاف حدى الطرفين فهذه الصورة حركته وهو صفة
 واحدة شخصية غير متغيرة بنقل حدود الوسط اذ كونه المتحرك متوسطا
 ليس لانه في حدوده بل لانه على الصفة المذكورة ثم ان ذلك المتوسط كان
 بحسب ذاته واحدا شخصيا مستقلا لكن بواسطة نسبتته الى حدود المسافة الغير
 المتناهية بالفرض ما يقبل انقباضا بغير نهاية بالعرض اذ له حدود بالقوة من جهة
 اتصال موافاة حدود المسافة فهو مستقر بحسب الذات بغير مستقر بحسب النسبة
 الى تلك الحدود وكذا ان في كل واحد في المسافة المتصلة وكل نقطة في خط بين طرفي
 لا يكون بالفعل ولكن بالقوة فكذلك كل واحد من حدود الاكوان لا يكون الا بالقوة
 فلهذا المعنى مع الحركة وجود بين طرفي القوة ومحوثة الفعل فلهذا سميها

اصطلاح
 على
 انما

الى السافة والحكمة والفرما
الى الزم والمكره والحذور

خلو الموضع

48

خلقه الموضع القابل عنهما جميعا فيجب بان جسمه لا يكون في ذلك المكان متحركا
 ولا ساكنا لان كلا من الحركة والسكون انما يتحقق في الزمان لا في المكان لا يقال
 اذا لم يكن لجسم متحرك في الحركة في المكان متصفا فيه سلب الحركة عما من شأنه
 الحركة وايضا في يلزم ان لا يكون جسم متحركا ولا غير متحرك وهذا ارتفاع النقيضين
 لاننا نقول في جواب عن الاول ان نقيض الحركة في الآن هو عدم الحركة في الآن
 على ان يكون في الآن فيدا او ظرفا للمضي اي الحركة لا للنفي اي عدمها وعلى التمكن بانه
 لا يلزم من عدم تحركه وسكونه في الآن خلقه عنهما في نفس الامر اذا الحركة في الآن
 احصى من الله سكون وما ياب وبه فانقضى لا يستمر انتفاء ما لا يكون
 لتحقيقه بالحركة في الآن والى اصل ان الآن ان اخذ ظرفا لا نصف مختارا بل
 الجسم متصف فيه بالحركة الواقعة في الزمان لا في المكان جعل ظرفا لوقوع الحركة او استمرار
 فنقول انه لا يقع شي منهما فيه ولا يلزم من ذلك خلق الموضع فيه على الانقسام
 بهما واعلم ان الحركة لما كانت عرضا قائما بغيره فلا بد له من قابل وقابل ان القابل
 لها فلا بد ان يكون امرنا متبا حتى يوضع له الحركة فهذا الثابت اما ان يكون امر القوة
 فقط او بالفعل فقط او ذا جهتين فالاول محال اذ العرض لا بد له من محل مستقيم
 بالفعل وكذا الثاني لان ما بالفعل مطلقا قد حصل له جميع ما يجب له ولم يكن
 له منتظرا اصلا وما ليس فيه معنى ما بالقوة لم يتحرك اذ كل متحرك يطلب بالحركة
 شيئا لم يحصل له بعد وايضا فان الحركة امر طار على الشيء ويجب ان يكون ما يوضع
 له شيئا متجدا ومشتتلا على القوة والاعتداد على ما يسمي فلا يكون بالفعل مطلقا
 فقد ظهر ان المعارف على المادة لا يوضع له الحركة فيجب ان يكون الحركة موجودة في شي
 مركب مما بالقوة ومما بالفعل وهو جسم واما الفاعل للحركة فيجب ان يكون امر غير
 بجسم عما هو جسم كما انبه اليه بقوله وكل متحرك فله محرك غير جسمية اما ما يتحرك
 باسباب من خارج مثل المدفوع والمجذوب فالامر في ان حركته من جهة امر خارج عنه
 وظ واما الذي لا يعرف له محرك من خارج فممكن كونه متحركا من غيره محتاجا الى نظر و
 اعتدال وعليه برهين كثيرة غنا ومنها ثلثة الاول ما اشار اليه المحقق بقوله اذ
 لو ترك الجسم عما هو جسم لا بعلة فيكونه جسما لكان كل جسم متحركا لانه ان كان الجسم
 في جسمية والنشأ في كادب لسكون بعض الاجسام كالارض مثلا فالحكمة مفقودة واعلم
 ان الله لما علمت ان المتحرك هو جسم وكان الجسم جنبا للانواع الجسمانية فذلك ان

فانما هو الذي
فانما هو الذي

الحكمة
الارباب بحركات الحروف زانوا وفلا فلا فله
فلا مفولاتها متقلبة على الفكر في النفس
وكذا وقد يقال هذا الكلام ليس من التبيين
لكن الاول كلامه فابنية الحجة على
الحكمة الارباب الجسد

ان تقول هذا البرهان مقتضى قولنا ان البياض لو كان للقول الذي تعارض
 بياضا لذاته كان كل لون بياضا وليس كذلك فيكون اللون بياضا يتجلى الى
 علته ويخرج كذا نقول فرق ما بين الجنس في المركبة الخارجية وبينه في الباطنية
 الجنس في الاشياء المركبة يمكن ان يجرى على جنسية ويؤخذ بحيث يصير نوعا حقيقيا
 لا يفصل من الفصول بل لنفس طبيعة وذلك لان جنسية جسم مثلا ليست بآثار
 انه يجرى وجوده منكم يرد اخل فيه بشئ اخر كالانسانية والفرسية وغير ذلك او هو
 بهذا المعنى في مختلف في الاجسام البشائية واخل بربا مور تضاف اليه من خارج
 وهو بهذا المعنى لا يصدق على الانسان والفرس وغيرهما لانها مركبة من شئ اخر
 بل يكون مادة له فيكون نوعا حقيقيا لان حقيقة قد تمت وخصت في الخارج
 والاما يمكن ان يتقلب جسم من مادة الى النباتية ومن النباتية الى الحيوانية
 بل ان يكون جنس بلغة انه هو وجوده وطول وعرضه وتعلقه بلاشئ ط ان لا يكون غير هذا
 او يكون واذا اخذ هكذا فكونه ذا احس او نقدر لا يلزم ان يكون اذ خارجا عنه
 لاحقا به ان يصدق على جنس والمتغير وغيرهما ان يتحد في مختلفه بحسب جنسية
 انه هو وجوده واقطرت ثلثة وان لم يصدق عليها انه هو وجوده واقطرت ثلثة
 فقط واما اللونية مثلا فلا يمكن ان يقرر لها ذات الا ان يتنوع بالفصول
 والاربع في الخارج لونية وشئ اخر غير اللونية يحصل منها البياض كما وجد
 في الخارج جسمية وصورة اخرى غير الجسمية يكون الانسان مثلا منها فثبت
 ان الجسم حقيقة على وجوده وتجعل هذا الجسم شيئا دون ذلك الجسم لا حصول
 في الذهن فقط واما البرهان الثاني فلو انه لم تكن له جسم من الاجسام على ذاته
 لما امكن توهيم انه في غيره فوجب بطلان حكمته وان ذلك هو السكون في جنس
 او حصولا به المطلق بالحركة او بطلان التالي ضرورة فوجب بطلان
 المقدم ومنهم من قرر هذا البرهان هكذا الوتر في جسم بالمجرة جسمية فلو لم
 يكن له في حركته مطلقا اما متحركا الى الاخر او الى بعضهما والاول بوجوبه
 في حالة واحدة الى جهة واحدة وهو بوجوبه في الاشكال والثاني بوجوبه في جميع
 بلا مرجع وهو ايضا في ان كان له مطلق وجب سكونه والا لكان المطلق بالبطنية
 بالطبع والتالي بطل لانه لا يكون متحركا لذاته لا متنازع زوالا بالذات
 وقد فرض كونه كذلك صنف فالمقدم منه واقول فيه بحث اما اوله فمقدمه

هذا الوجه

هذا الوجه بهذا المطلق لانه يجري فيما اذا كان متحركا جسم بشئ غير جسمية بل طبيعة
 وهو على حاله الطبيعية بل الاول اياه لانه لنقى كون شئ من حركات ملا با لآثار
 الطبيعية بما هي هي واما ثانيا فلا بد ان يكون مطلقا جسم المتحرك امره ان يتحل
 حصوله بالكلية كافي الافلاك مثلا فلا يلزم تحلف المذكور وعلى تقدير ان يكون
 ممكن حصول انما يلزم سكون جسم عند حصوله ان لو لم يكن له مظاهر واما اذا كان
 مثلا جوار ان ينسج له كال بعد كمال الى غير النهاية ويحدث فيه شوق بعد شوق فتتحرك
 من غير انقطاع واما البرهان الثالث فهو ان الحركة امر يحدث وانما ولا صاحب
 فله علة فاعلة محدثة في الحركة وهو اما ان يكون نفس المتحرك او غيره والا فلو
 لان المتحرك من جهة ما هو محرك مفيد لوجود الحركة والمتحرك من جهة انه متحرك
 مستفيد لوجود الحركة ولا يجوز ان يكون شئ واحد من جهة واحدة مفيد او
 مستفيد ولا ينفصل هذا المعالجة النفس ذاتا اذ المعالج النفس من حيث لا
 من الطبقة ومملكة المعالجة والمستعمل هي من حيث مالا من المرض واستعداد قبول
 من جهة التعاقب بالبدن فالطبيب معالج والمرضى معالج موضوع التأثير والتأثير
 مختلف فيه واعلم ان الحركة تتعلق بما هو مستعدة وهي المتحرك والمتحرك وما فيه الحركة
 وما منه الحركة وما اليه الحركة والزمان وقدمت العلوة بتفصيلها باعتبار ان يكون
 من هذه الستة وهي المتحرك وما فيه الحركة كى فعله المص والانسب تقسيم التقسيم
 باعتبار التفاضل لكن المص قد تم التقسيم باعتبار المسافة وقال ثم الحركة على اربعة
 اقسام باعتبار مقولته يقع فيها الحركة ومعنى كون الحركة واقعة في مقولته هو ان يكون
 الموضوع في كل آن فرض من آتات زمان تلك الحركة فرد من تلك المقولة بخلاف
 الفرد الذي يكون له في آن اخر منها في لغة لغوية او صغية وقد عرفت ان اعتبار
 عن تغيره حال تلك المقولة المعينة وهذا بطل لان معنى السواد ليس ان سوادا واحدا
 يشتد حتى يكون الموضوع حقيقيا للحركة في السواد كيف وذات الاول ففرضها
 كانت ناقصة والزائدة ليست بعينها الناقصة ولا يتأني لاحد ان يفعل
 ذات الاول اقية وينضم اليه شئ اخر فلا الذي ينضم اليه ان لم يكن سوادا بل يكون
 شيئا اخر في اشتد السواد في سواديه بل حدثت فيه صفة اخرى وان كان
 الذي ينضم اليه سوادا اخر فيحصل سوادان في محل واحد بلا امتياز بينهما في الحقيقة
 او المحل والزمان ويخرج وانما الاثنين من السواد غير متصور لانهما ان بقيا

انما في

اشيئين فلا اتحاد وكذا ان انتقالها لا يتحقق احدى عند علم الاشياء السواء ليست
 بقا سواد وانضمام اخر اليه بل بالعدم ذات الاول وحصول سواد اخر اشياء
 وهي ما جئت وهو انه لو كان منع وقوع كوكبة في مقولة هذا الذي ذكره يلزم ان لا يتحقق
 حركته في مقولة لان الانتقال من فرد من المقولة الى فرد اخر انما يتصور اذا كانت
 الافراد موجودة بالفعل وليس كذلك والالزام تنافي الآفات واحكامها
 من الموجودات المتشعبة بين حاجتين وجوابه ان تلك الافراد وان لم يكن موجودة
 متميزة بالفعل لكنها موجودة بالقوة القريبة من الفعل بمعنى انه ان فرضنا ان
 انقطعت الحركة فيه لتبين المتحرك بغيره فمفهوم من تلك الافراد فيه ورده هذه البنية
 يلزم ان لا يكون المتحرك الا بشي في زمان الحركة مكان بالفعل ولا يمكن ان يكون
 بالفعل وهو بطل بالضرورة واجابة العلامة انه وان كان المتحرك انما يتصف
 بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد وذلك التوسط حاله بين
 طرفة القوة ومحضة الفعل والقدر القوي وان هو ان جسم لا يخرج من تلك الاشياء
 والتوسط فيها واما ان لا يخرج من افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا مرهونا
 عليه بل البرهان رتبيا اقتضى خلافه هذا خلافه ولا يخفى ما فيه فان المتحرك
 في الاين كما احاط به جسم في مكان فرض في خلافه ضرورة له ان بالفعل والآن
 فيلزم تحلا وبهمج وايضا الا فلاك في منفكة عن الحركة الوضعية فيلزم ان لا
 لها وضع اصلا في وقت من الاوقات والحق انه افراد المقولة التي يقع فيها
 الحركة ليست متحركة في الافراد الالهية بل لها افرادانية هي معيار السكون
 وافراد زمانية تدركية الوجود ومنطقة على الحركة بمعنى القطع بل هي عينها
 على فذهبية بعضهم فيكون المتحرك ملوامة الحركة باقية على اتصالها فرد واحد
 زمانى متصل غير متغير هو مقدار بالعرض منقسم لجميع الحدود التي فرضت للمتكون
 في انات زمان الحركة يكون نسبة تلك الحدود اليه نسبة النقطة الى الخط والخط
 الى السطح فالفرد الزمانى حال للمتكون بالفعل من دون فرض اصلا واما الافراد
 الالهية والزمانية التي هي حدود ذلك الفرد وابعاضه فهي حصولها بجمعة الفرض
 فلا يفرق فلو اجتمع على المقولة المتحرك فيها ولا تنافي الآفات ولا الاشياء ولا انفار
 غير المتسامي بين الحيزين اذ لا يوجد فرد واحد الى منها في حال الحركة ففصلان
 تنشأ عن الاينات منها او كونها غير متناهية وما قرناه وبيناه قد ثبت وتحقيق

لأن

عند البصيرة المحركة وهو الحركة القطعية التي هي ذات صورية متكاملة اتصالية
 منقسمة انقسم المقادير الى انتهائية من الاجزاء المتناهية في الحد والاسم
 سواء كانت عين المقولة التي وقعت فيها الحركة وغيرها ولا نهاية وجود اخر
 مذكور في الخلة المتكوتية ببيان ان المتحرك مادام كونه متحركا باعتماد الحركة
 التوسيطية حاله بسيطة شخصية غير منقسمة متوسطة بين المبدأ والمنتهى
 وهي ليست منقسمة على شئ من اجزاء المسافة والالزام الانطباق بين المنقسم
 وغير المنقسم بل ليس لها الا الانطباق على الحد والمفروضة في المسافة لا المقادير
 التي هي واقعة بين تلك الحدود فلو لم يتحقق في جميع الا الحركة التوسيطية
 يلزم ان لا ينال المتحرك شيئا من اجزاء المسافة فيكون لا محالة ينتقل من حد
 الى حد اخر بلا موافاة فرد من المسافة يكون بينهما فيلزم طرفة متناهية
 بحسب اجزاء غير متناهية يفرض بين الحدود والمفروضة الغير المتناهية فيكون
 جميع حد ومذكورة جميع المقادير موكدة وهذا اشتداد الطرفة حيث تقع
 في جميع اجزاء المسافة وفيه نقط بالنقض والمنع والمعارضات المتناهية والاشياء
 في اذ فرض نقطة كمراس محوطة على حافة من سطح فلاحية تلاقى تلك
 النقطة جميع اجزاء الخط مع انه لا انطباق للنقطة بالقياس الى الخط لان
 وعدم انقسامها فلهذا حكم الحركة التوسيطية بالقياس الى المسافة واما ثانيا
 فانه سلم انه لا موافاة بحسب تلك الحركة لاجزاء المسافة في كل آن فرض من
 آفات زمان الحركة لكن لان سلم انه لا موافاة لها في ذلك الزمان فان ملاقات غير
 المنقسم مع المنقسم وان اتحال في الآن لكن لا يستحيل في الزمان وهذه الحادثة
 الانطباق الالهى لا يمكن باين بخط المستقيم والمستدير ولكن الانطباق الزمانى
 بينهما كما يمكن بل يتحقق واما ثالثا فلان نسبة الحركة التوسيطية الى الحركة المنقسمة
 لما كانت كنسبة القطر الى النازل او الشعلة الى الجوال الى الشئ المتصل المستقيم
 او المستدير فلو لم يكن له الاموافاة الحدود ودون اجزاء المسافة لم يكن بالفعل
 ويرسمه متصلا واحدا بل اشياء غير منقسمة متفارقة سواء كان المرسوم متصلا
 عيبا او خاليا فقد ظهر بما ذكرنا انه مع قطع النظر عن وجود الحركة المتصلة
 وعدمها يجب للمتكون باعتبار الحركة التوسيطية موافاة جميع اجزاء المسافة
 وحدودها فموافاة لها ليست دليلا على وجود المرسوم من الحركة بل على وجود

منه ينقطع

الراسم منها لا يفر واعلم انه يجب علينا ان نذكر بعضا من الشبهة الواردة على ثبوت
ثبوت الحركة الاتصالية في الخارج مع وجوده اذ لا يقياس عليها في الخارج
لان كثرة من الشكوك الواردة على اتصال الجسم بغيره فبما نذاعها من دفع
تلك الشكوك كما وعدنا في اوائل الكتاب فمنها ان المتحرك عالم يصل اليه النهاية
لم يوجد الحركة بنهاها واذا وصل اليه فقد انقطعت الحركة والجواب ان امتناع
وجودها في ان الوصول الى المنتهى وكذا في كل ان من الآفات م ولا يلزم
منه امتناع وجودها مطلقا لان رفع الشيء لا يستلزم رفع العالم بل الحركة
بمعنى القطع انما توجد في زمان نهايته ان وصول الجسم الى المنتهى فان قيل
الحركة بمعنى القطع لا ينصف بالوجود العيني قبل الوصول الى الغاية والاحال
الوصول اليه لانه لا بعدد ك ان يفتي فلا يتوقف بالوجود العيني فقلنا ان
يقولك قبل الوصول الى الغاية انما قبل الوصول اليها فالخبر وبه المذكور غير
خاص وان اردت به ان لم يمتد زمانا او زمانا اخر ان نفسه موجودة
في نفس زمانه قبل ان الوصول الى الغاية وطرفها موجودة في ذلك الان
مكرر جزء منها في جزء من ذلك الزمان وفيه تامل سيظهر لك ومنها انه لو كانت
الحركة المنقطعة القطعية موجودة بلزم من اتصال الماضي منها بالمستقبل
اتصال الموجود بالمعدوم والجواب انه ان ارد به المعدوم المعدوم في الالحاق
لحد المشترك بين الماضي والمستقبل فالحركة التي في الماضي ايضا معدومة بهذا
المعنى وان ارد به المعدوم مطلقا فلام ان الحركة مستقبلية معدومة
في الزمان المستقبل فالذي يلزم ليس للاتصال الكائين في الزمان الماضي بالمعدوم
في حال الكائين في الزمان المستقبل فالذي يلزم ليس للاتصال الكائين
في الزمان الماضي بالمعدوم في حال الكائين في الزمان المستقبل بحيث يحصل
موجود متصل واحد شخصي متحقق في جميع الزمانين ولا استحالته في غير
عين المدعى ومنها ان الماضي من الحركة لو كان موجودا فاما ان يرد ان
وجوده متعارف لوصفا كاضى فيلزم ان يكون موجودا او معدوما اي لا معنى
للمعنى الا الانقضاء وان كان متعارفا لوصف الحضور ثم زال الوجود بغيره والاضور
فيلزم ان يكون موجودا في آن فلا يكون موجودا في آن لا يكون موجودا في الماضي
وعليه يقياس معارضة الوجود للاستقبال والجواب ان المعنى من الحركة هو

الاولى

بوصف الانقضاء بالقياس الى الآن لان نفس الزمان الماضي والماضي
مطلقا بسبب الوجود المقيد بكونه في الآن ولا يسلب عنه في الآن الوجود
المطلق فالآن انما يكون ظرفا لسبب وجوده وليس ظرفا للحكم بسبب مطلق
الوجود في الماضي وبين المعنيين فرق بعيد وكذا القول في المستقبل من الحركة
حركة في الكم كالتصور وهو ازدياد مقدار الجسم بسبب اتصال جسم اخر على وجه
يكون للزيادة مداخله في الاصل موافقة اجزاء جميع الاقطار على سبب طبيعية
كما يكون في سبب كدانه فقلنا ازدياد مقدار الجسم مثل التخلخل فخرج بقولنا
بسبب اتصال جسم اخر وبقولنا على وجه يكون للزيادة مداخله في الاصل فخرج بالازدياد
خالص الجسم بسبب اتصال جسم اخر بطرحه فخرج وبقولنا موافقة اجزاء جميع الاقطار
خرج السهم فانه في العوض والعوض وبقولنا على سبب طبيعية خرج الورد في جميع الاقطار
والقول عليه وهو اتفاق مقدار الجسم بسبب بعض الاجزاء على جميع الاقطار
على التماسك في السهم الشجوخة وعليه بالمقايضة قيوده على قيود النمو وكذا
بحث مشهور تقريره ان النامي لا يخرج اما ان يكون في شيء ثابت او لا يجوز في كل
فهو اما ان يكون الصورة فقط او المادة فقط او المجموع اما الاول فالجواب لان
الصورة يستحيل بقاها عند تبدل المادة لا سيما انتقال الصورة ولما كان
خارجا اما ان يكون الثابت كل المادة او الثابت هو بعض الذي كان مترا
كالاصل والبقية انما يقع في الزيادة والاول بطل لانه وانما يتصل به شيء وينفصل
عنه اخر وجسم غير باق مع الفصل والاصل وكذا الثاني لان الغذاء اذا اتصل به
وشبهه فان كسار الحلة متحد او احدا اذا الطبيعة واحدة امتنع ان يحكم على بعض
الاجزاء بالثبات والبقاء وعلى بعض اخر بخلاف التبدل والتغير مع اتحاد الطبيعة
والهوية وان لم يتصل ولم يتجدد فلو ارد ما صار غذاء له وكلامنا فيه انما ان
وهو ان يكون الباقي مجموع المادة والصورة اذ لم يكن المادة باقية ولا الصورة
باقية فح لا يكون المجموع باقية وان لم يكن فيه شيء ثابت فلا يتحقق حركة الا
لان الباقي الموصوف شرط في تحققها كيف وزمانا حركة النمو منقسم الى غير النهاية
وبازدياد مرتبة في الزيادة هي افراد المقدلة التي هي الكم في هذه الحركة فاذ يلزم
ان يكون هناك اشخاص متتالية غير متناهية في زمان محصور وهو محتمل ان
يجاب عنه بان في الجسم النامي اجزاء اصلية غير متبدلة وهي في فطرته للصورة النامية

الشخصية واجزاء متبدلة وهي اسباب لظهور كمالات تلك الصورة فالحرك
 للنمو والزيادة في هذه الاجزاء المتبدلة لا الاجزاء الكلية مع الصورة النوعية وانما قوله
 ان الزيادة الغذائية لا وصلت انضمت بالكل ونشبت بطبيعة لم يكن البعض اول
 بالبقاء والبعض الآخر بالتبدل فجزاير الاصل على طبيعة الزيادة في الاتكام
 والقوة فهو يافيه مبداء لا حقد او تلك الزيادة وتحليلها في طبيعة تلك الزيادات و
 الانفصالات كالانفصال المتعاقبة على ذلك الاصل ويؤيد ذلك ما ناول اليه كلام الشيخ
 الرئيس في طبيعتها الشارحة في الباقي في الثاني بعض المادة الاولى والنوع من
 الصورة وان النوع هو الثاني بمعنى انه الزيادة في مقدار خلقته بسبب مادة لا
 المادة ولا المقدار فان المادة الباقية لم يزد مقدارها بل انضاف اليها مادة
 اخرى فحصل مجموع ثمان اولاً اعني المادة الباقية فقط واخرى خلقته عليه تحقيق الكون
 في شئ ايرى كل بان هذا مقرر في الحركة الكمية في الجو حصة حصة بتبدل الكون
 بزوال شخص منه وحدوث اخر في نوعه مع بقاء النوع اقول لعلي الشيخ اراد من
 النوع من الصورة الصورة النوعية للشخص او يكون تدرجه هو المم على طريق الحركة
 المشهورة لا يتقال المتحرك هو القابل للحركة والصورة في الجسم هي القائمة للحركة على
 رأيهم فكيف يكون شئ واحد قابلاً لافعال لا لتأثيرها في شئ من حيث ذاتها و
 متحركة من حيث اشتغالها على بعض المادة الاولى والاف في الاختلاف في حيثيات
 بقى شئ اخر وهو ان اثباتهم الحركة في النمو والزيادة في قولهم يتجدد بدن الانسان
 حيث ارادوا اثبات ان نفسه غير جبرية وقد انكم صاحب المطر رحلت الى مكة الكمية
 واستدل على في النمو والزيادة بان النمو انما يتداخل بعض الاجزاء في جسم والاجزاء
 الاولى مقدار ما في حاله وقد انضم اليه مقدار الاجزاء الواردة فليس حيث زيادة
 في مقدار جسم واحد اصلاً بل انضم جسم ذي مقدار الى جسم اخر منه والزيادة لا يتخلل
 بعض الاجزاء في جسم وانضم اليه فليس فيه تنقص مقدار جسم واحد بل الاجزاء الباقية
 باقية على مقدارها وانما انفصل عنها جسم اخر من مقدار فلاج الامم في تلك الحركة
 بعض الاجزاء في رتبة الاجزاء الجسم بالانضمام وحركة بعض اجزاء الجسم في الخارج
 بالانضمام في حركة رتيبة وبالعرض حركة كتيبة واجاب عنه الثاني في شئ الخلق
 بانه لا شك ان الاجزاء الاصلية زادت عند النمو على ما كانت عليه قبل تلك الزيادة
 ودخل الاجزاء الزائدة في منافذها ونشبت بها وفي الزبول نفقت عما كانت

بلا

عليه وانما هذه الكمية وقد حاكم السيد الشريف في حاشيته على شرح حكمة العين
 بعين المعترضين والحجيب بقوله ان كان اتصال الزيادة بعد المقدار بالانضمام
 بحيث يغير المجموع متصلاً واحداً في نفسه فالا فكم قاله الحبيب والافلام كما قاله المود
 قال الحق الله وانما ان الجسم الثاني ليس متصلاً واحداً وكذا الجزء الثاني في حركته
 كونهما متمم جبين وتباد صورة المتممات كما في رده في موضوعه فكيف يصير
 مجموعهما متصلاً واحداً في نفسه ثم على تقدير التنزل فلا بد من ان يتقدم الانفصالان
 ويحدث جسم اخر متصل كما حقق في محله فيقدم الجسم بالنمو ويحدث جسم اخر منها
 ايضا مستلزم لانقسام الحركة الكمية في النمو لتقدير الموضوع وان اراد بكونه متصلاً
 في نفسه المدخل التامة فذلك لا يخلو الحركة في انكم ضرورة انه لم يزد مقدار
 جسم واحد اصلاً او المقدار الزيادة قائم بالمجموع الاجزاء الجديدة والعديمة كانت
 عبادته ولما كان ان يقول الاتصال معناه بمعنى ضرورة الجسمين واحد طبيعياً
 متصلاً اجزاء مقدارية متشابهة المهيئة من جهة الوجود قبل القسمة وان كان
 مركباً من اجزاء اخر متباينة المهيئة والوجود في الاتصال بهذه المعنى بل ان يتحقق
 بين الغذاء والمغذي بعد فعل الفاذية وجبروته شيراً بالمغذي في الجسم الثاني
 متصل واحد في نفسه بمعنى انه اجزاء وعينية متحدة المهيئة والوجود وان لم يكن
 متصلاً بمعنى عدم تراكبه من الاجزاء وتحقق الاتصال بهذه المعنى بين جسمين
 لا يوجب انضماماً وانما يوجب ذلك الاتصال بالمعنى الاخر وقال العبدية التي
 في شئ آخر ان النمو والزيادة حركة كمية موضوعها باقية بعينه فان زيد الطفل
 بعد بعينه زيد الثوب وان عظمت حشيتة وكذا زيد الثوب هو بعينه زيد الشيخ
 وان نفقت حشيتة والسرة في ذلك ان العظم والصفر في مقدارهما وليس
 من شئ منهما وكذا الحال في السم والهرال في ان موضوعهما مستحق واحد
 وقد شاع عليه كلام من نظري كلامه بانه لو اراد بقوله ان زيد الطفل هو بعينه زيد
 الثوب ان نفسه ما الحركة واحدة ثم لكن لا يجدي به اذ مع ليست موضوعه حركة
 الكمية وان اراد ان هذا البدن هو بعينه ذلك البدن ثم كيف وتبدل كثير
 من اجزاء الاول وانضم اليه ما بقي اكثر منه اقول الله ان يقول ان الثاني هو مجموع النفس
 والبدن وقد يطلق عليه جسم بالاعتبار القدي يكون به جنب وان لم يطلق
 عليه باعتبار كونه مادة وقد اشارنا اليه قبل هذا وخصه بالمجموع من حيث هو المجموع

وكذا وحدة العددية محفوظة بتشخص النفس ووحدةها واذا صدق على الجميع
 بحسب الذات صدق عليه انه متمم واذا كان محفوظا الوحدة الشخصية متممة الكمية
 ومتناقصا فيصدق عليه انه متمم كميته في الغرض والذبول لبقاء الموضوع وتوارده
 افراد المقولة عليه لا يقال لو تحقق الحركة في الكمية يلزم تحقق مقدار غير قابل للبناء على
 صغر كميته من انصاف الموضوع بغير زمني تدريجي مما فيه تحرك في زمان الحركة فيلزم
 ان لا يكون الكمية الغير القارصة في الزمان مع انه يظهر كلامهم الا تحفظا لاننا نؤكد
 من انهم من الغير القارص ما يكون مجموع الاجزاء حدوثا وبقاء معا لا بحسب الحدوث فقط
 والكم الذي يتحرك فيه الجسم وان كان تدريجي الحدوث لكنه ثابتا لبقاء الحركة وكذا الزمان
 محادثة من مقارفة خط من خط مع ثبات نقطة مشتركة بينهما وانما سطح الجسم
 التسليم محادثة من قطع جسم بشئ وفيه نظر اما اوله فلا فائدة من ازيد من
 الشئ في الكمية او انتفاصه فيه ليس هو ان يكون هناك كميته واحدة بعينه وقد
 انضمت عليه كميته اخرى لو انفصلت عنها فان هذا يمنع كيف وقد علمت ان الفصل
 بالذات مما يندم بطريقتي الوصل والفضل عليه والمحدوم لا يتصرف بالزيادة ولا
 بالنقصان بل معناه كون ذلك الشئ بحيث يتلبس كل آن فرض بغيره لا يكون
 الفرد محال له في آن اخر بقا عليه او لاحقه فاذن لا يمكن ان يكون في جسم
 كميته حادثه متدرجة باقية مجتمعة وامانا ثانيا فلان لا بد من النقص عن الخط حال
 من حركة الكرة على السطح المستوي فانه تدريجي حدوث والبقاء جميعا فالاول
 ان يجاب بان المراد من الغير القارص ما يكون كذلك بالذات بمعنى انه لا يتغير كونه
 وضا اصلا وبغير الحركة والتمنا وليس من هذا القبيل ادنا من شئ من تلك الامور
 الا ووجوده ثابت فعدم القرار ما يورض لها بتبعية الحركة اعلم ان العلامة
 الشيرازي جعل في شرحه الكليات القانون السمين والهنال من اقسام الحركة الكمية
 اذ قال واما الحركة في الكمية فهي اما ان يكون الازدياد او الانتفاص والنتج
 الازدياد اما ان يكون النور ومادة اخرى وهو النور والسمين او لا يكون كذلك
 وهو التحلل والنتج الى الانتفاص اما ان يكون باقيا بشئ من المادة وهو الدور
 والهنال او لا يكون كذلك وهو النفاخ وحركة في الكيف كتحريك الماء ونحوه
 مع بقاء صورته النوعية ويسمى هذه الحركة احتمالية ويجب ان يعلم ان تلك الحركة
 لا يقع في جميع الكيفيات بل انما يقع فيما يقبل الاشتداد والانتفاص بمعنى ان محله
 التصفيف

يتشدد فيه لا بمعنى ان نفسه يشدد اذ قد علمت ان ذلك لا يتصور وحركة في الزمان
 وهي انتقال الجسم من مكان الى مكان بل من اين الى اين او من سبيل التدرج الى سبيل
 نقلة وهو ان يكون في الوضع وبين ان يكون في الجسم المتحرك كونه على سبيل الانتفاص
 فان اجزائه يباين اجزاء مكانه او ما في حكم مكانه من نسبة الزمان الى الاجسام
 وقد يلزم ذلك فقد اختلفت نسبة اجزاء مكانه على سبيل التدرج ولم يختلف نسبة
 مجموع الجسم الى مجموع مكانه من حيث كونه متحركا بهذه الحركة فلا يتحقق عليه الحركة
 المدحرجة واعلم ان الجسم قد يكون متحركا في الوضع فقط كالكرة المتحركة على اقطار
 بشرط ان يفارق مكانها وكذا البعوض اذا تحرك على قطره الا طول والعرض
 اذا تحرك على قطره الا قصر وكذا السلطانة النارية والحجر اذا تحرك على سطحها
 وقد يكون متحركا في الوضع والابن ما كان احدهما يتحرك بالذات والاخرى بالعرض
 كالكرة المدحرجة والشخص القائم اذا صار قاعه افلا يتنقص ولده بالثاني
 كما نوههم وليس قوله ويلزم حله مكانه داخل في التعريف كما زعم صاحب التوضيح
 بل التحصيل مادة المثال عن غير هذه الحركة لئلا يقع الاشتباه بينها وبين غيرها
 واعلم ان الجوهر لا يقع فيه حركة والا كان الانتقال فيه اما من شخص الى شخص
 اخر او من نوع الى نوع اخر فان كان الاول فما تغيرت الصورة لوجوده في ذاتها
 بل انما تغيرت في عارض فيكون احتماله لا كوننا وان كان الثاني ففي طرأ ان يتحقق
 جوهرا لا متنازع تحقيق الانتقال الوحداني بين امور متي لغة بالمهنية فيكون
 بين جوهرو وجوهه انواع جواهر غير متناهية بالفعل وهذا مع وجود اختلاف
 الكيف فانه مما يقبل الاشتداد والتقصص فيمكن وجود كميته واحدة مستمرة
 من مبدئه بان الحركة المتناهية لا يكون له جزء ولا حدة الا بحجة الفرض ولا هذا
 فيصور الا في محال بالنسبة الى المحل الذي يتقدم بدونه فلا يمكن الصورة بقياس
 الى المادة فان تكون واللف ولا يكون بحركة والبواقي من مقولات العرض كالحل
 الا بالعرض اما الاضافة فانها ان كانت عارضة لمقدرة يقع فيها بحركة فهي
 متحركة بتبعيةها والا فلا فان الماء اذا تحرك في السحونة فقد انتقل من الكثرة
 الى الاضعف او بالعكس على التدرج بالتبعية وكذا الانتقال من الاعلى
 الى الاسفل تابع للانتقال من اين الى اين والانتقال من الاكبر الى الاصغر
 تابع للانتقال الكمي ومن الاشر في الوضع الى الاخص فيه تابع للانتقال النوعي

يتشدد

واما الجدة فتبدل الحال فيها انما هو اولاً في الاين فالحركة فيها بالعرض لا بالذات
 فالحركة اولاً في العامة بحسب الاين ثم في التغير وفي التسليم ثم في التسليم واما في
 فان وجوده للجسم بتوسط الحركة فان كل حركة كالمشي في متى فلو كان فيه حركة
 لكان متى متى اخر وهو محتمل واما الفعل والانتقال فليس فيها حركة لان الحركة خروج
 عن هيئة قارة الى هيئة قارة لانه لو كانت عن هيئة غير قارة لما كان خروج عنها
 وتركها بل اعلان في تلك الهيئة مثلاً ان كانت الحركة من التحنن الى التبريد وما
 بحسب في حالة تسخين متبرداً فانه لم يخرج عن التحنن حتى يكون قد تحرك في مقولة
 ان يفعل فان كان قد تحرك التحنن فالحركة في غير مقولة ان يفعل هذه مادام
 بهيئة التحنن في غير مقولة في مقولة ان يفعل وان يفعل واقول بوضع ذلك
 ان الحركة في كل مقولة كما مر عبارة عن ان يكون للموضوع في كل ان من انات زياتي
 الحركة فرد من تلك المقولة وهذه الاين صور في غير القارة من المقولات كمقولة
 متى وان يفعل وان يفعل وكذا الى في كل هيئة غير مستقرة من حيث انها
 غير مستقرة كالحركة والزمان اذ لا غير كشيء من مقولة متى مثلاً لانه ان يكون
 له في كل ان يفرض من زيادة حركة شهر او سنة او غير ذلك فيكون انتقاله
 من سنة الى سنة او من شهر الى شهر دفياً وعلى هذا القياس حكم المقولتين اللتين
 اذ يؤخذ في مفهومهما التدرج وعدم الاستقرار فانها التائيد والتائيد على التدرج
 التدرج والاتصال وحكم المسافة من حيث انه مسافة كذلك فلو تحرك جسم في المسافة
 من تلك الهيئة بلزم ان يكون الانتقال من فرسخ الى فرسخ او من ميل الى ميل دفياً
 بالبيان المذكور وما ذكرناه ظهر تحقيق كلام الشيخ حيث قال في الشفاء بسببه
 ان يكون الانتقال في مقولة متى دفياً لانه الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر
 الى شهر يكون دفياً ولقولنا ايضا ان كل حركة باعتبار الحركة هي اما ذاتية او غير
 لان القوة الحركية اما ان يكون موجودة في المتحرك من حيث انه متحرك او لا يكون
 موجودة فيه من تلك الهيئة فالحركة في الاول ذاتية وفي الثاني عرضية وكل حركة ذاتية
 اما بطبيعة او قسرية او ارادية لان القوة الحركية الموجودة في المتحرك باهوتجركي
 اما ان يكون باعتبار كونها مؤثرة مستفادة من خارج الى امر مبين للمتحرك في الاثر
 محسنة او لا يكون وان لم يكن مستفادة من خارج فانما ان يكون لها شعور لا يكون
 فان كان لها شعور من الحركة الارادية سواء كانت على نهج ولاه كما في الافلاك

واما متى فان وجوده للجسم
 بتوسط الحركة
 فان كل حركة كالمشي في متى
 فلو كان فيه حركة
 لكان متى متى اخر وهو محتمل

اولا على نهج

54
 اولاً على نهج واحد كما في الحيوانات وان لم يكن لها شعور من الحركة الطبيعية
 سواء كانت على نهج واحد كما في العناصر او لا على نهج واحد كما في النباتات
 وان كانت مستفادة من خارج من الحركة القسرية والقائل للحركة القسرية
 صبيحة الجسم المتصور لكن مع انضمام ميل قسري اليها يكون القاسم علة مقولة
 ولو كان القاسم قاعلاً للحركة القسرية او الميل القسري لا تنفي كل منهما بانقضاء
 وليس كذلك ومن ياسب هذا المقام ان الحركة كانت امر متجدد والذات متدرج
 لحصول فلذلك لا يكون علة ثابتة غير متغيرة اصلاً ولا يلزم تحنن المحل
 عن علة الثابتة او هو محتمل فالطبيعة مثلاً اذا كانت على صفة ثابتة كان مقتضاها
 ثابتاً فلم تكن مقتضية للحركة اذ هي متجددة شتى فثابتاً والناتج حيث
 انه ثابت لا يكون علة للمتغير كما بين في اقتضائها للحركة يجب ان يلحقها
 من تبدل الاحوال لا يقال للحركة جهتها احد هي هيئة ذاتها وهي بتوسط جسم
 بين مبدأ المسافة ونهايتها وهي هذه الاعتبار متجددة منقضية غير ثابتة
 فالحركة من الهيئة الاولى مستندة الى القوة الحركية دور الهيئة الاخرى وهذه
 محسنة مستندة الى تلك الهيئة لان نقول الكلام في استندة هذه الى تلك
 عائدة بعينه فالحركة الطبيعية يجب ان يكون لها علة متجددة هي مجموع اميرين احدهما
 ثابت وهي الطبيعة وثانيهما متجدد وهو الوصولات الى حد وبتجدد متبدلة
 تكون تلك حالات غير ملاية للطبيعة والآن لم تقصر من وقت حجب الطبيعة
 بشرط وجود تلك الحالات العود الى الهيئة الطبيعية وعند حصولها ينقطع كحركة
 لا نقاد احد جزئي علة وهي الى الالات المفردة كما ان العلة ذات جهتين جهة
 نبات وجهة تجددة في المعلوم باعتبار التوسط والقطع الثالث للثابت والمقتضى
 للمقتضى ولقائل ان يقول الكلام في علة تجدد حالات القوة الطبيعية كالقلام
 في علة تجدد اجزاء الحركة لكن يجب بان الطبيعة مع كل حالة غير ملاية علة للحركة
 ومع كل حركة علة الى ان اخرى غير تلك الحالة بل لا يلزم الدور الى حالات موجهة للحركة
 والحالات معدة للحركة المستمرة الغير الدائرة الى ان يعود الطبيعة الى الحالة
 الطبيعية وكذا الكلام في النفس بالنسبة الى الحركة الارادية وذلك لان النفس
 في ذاتها ثابتة فمقتضاها ثابت فلا يكون كحركة الارادية مقتضى النفس فلا يلزم
 من انضمام امر لها وذلك الامر ليس هو التصور الكلي لان نسبتها الى جميع جزئيات

في كل حركة كالمشي في متى
 فلو كان فيه حركة
 لكان متى متى اخر وهو محتمل

بجدة الحركة

نفسه المتقطعة

على السوية بل التجدد الجزئية المنبوعة عنها الارادات الجزئية المجردة الموجبة لجزئية
 حركية وتجدد كل من الارادة والحركة بتجدد الارادتين على وجه الاتصال كما عرفت في الحركة
 الطبيعية ولا يخفى على المتفطن انه كما يجوز ان يكون في كل الحركة تبايناً في مقدارها
 حال بعد حال كذلك حكم التباين في مقدارها يقال في تصحيح نسبة الحركة الى التباين يجب
 ان يقال مثل ذلك في تصحيح نسبتها الى التباين **فصل في الزمان** مطالب هذه الفصل
 ثلثة الاولى في التنبية على آنية الزمان الثاني في تحقيق مهية الثالث في بيان كونه
 غير مقطوع بالبدائية والزمانية قبل الخوض في المطالب ينبغي ان يعلم ان الناس
 قد اختلفوا في الزمان اختلفا في عظيماتهم فمنهم من ثبت له وجوداً دائماً ومنهم من ثبته في
 الوجود الوهمي والمشتبه لو وجوده منهم من جعل وجوده منهم من جعله عرضاً
 ولا يكون له وجوداً مستقلاً منهم من جعله جوهرية قدسياً في جميعها وفي فرقته منهم من ثبت
 انه واجب الوجود لذاته كما ومنهم من جعله جوهرية اجسامية هو الفلك الاعلى
 ويجب ان يكون له عرضاً انتقوا على انه غير قارر في زماناً في الحركة او غيرهما فلهذا اختلف
 المذاهب واما حجة كل فريق في صحة المنكر لوجوده امور الاول انه لو كان موجوداً لكان
 منقسماً والآن لم يرتفع التمام والتنازع في الموجودات وهو مطالب بالبدائية
 ولزم ان يكون وقت وجود الحادث ووقت عدمه واحداً فيلزم كونه موجوداً وعدمه
 معاً وهو محال واما الثاني منقسماً كان بعضه مقتضى وبعضه متجدد اذ لو كان حالاً
 بجميع اجزائه لعلو الى المذكور فيكون بعضه دائماً وبعضه مستقبلاً وهو محال
 للاحتمال واما الآن الغير المنقسم المحذوف فلم يكن له وجوداً دائماً فلاته طرق الزمان
 والشيء اذا لم يكن موجوداً امتنع ان يكون طرفه موجوداً واما علة ثبته فلان
 الطرف لا يوجد الا اذا وقع قطع لذي الطرف والزمان علة في مقتضى كجانبين
 والحوادث ان الوجود المطلق اعلم من الوجود في الآن او في الماضي او في المستقبل والآن
 من رفع الاضطرار رفع الاعم فكلما ان المكان اذا كان موجوداً لا يلزم ان يكون
 موجوداً في المكان وفي طرف منه كذلك الزمان اذا كان موجوداً لا يلزم ان يكون
 موجوداً في الماضي والمستقبل والآن كذلك طرفه الحية الثانية لو كان الزمان موجوداً
 لكان بعض اجزائه قبل البعض كما بينا فذلك القبلية لا يكون بالعلية اما اولاً
 فلات العلة من حيث هي واجبة حصول مع المعلول وهما متميزان بجزء المتقدم مع
 بجزء المتأخر واما ثانياً فلات الجزء المتأخر من علة ان يكون علة لمهية الجزء الآخر

بجزء الزمان

جميع المتكثرين لوجود الزمان

اللازم

55
 او اللازم من لوازم مهية او لا معارضته او نقول علة ان يكون علة
 الجزء المتقدم لمهية او اللازم من لوازم مهية او لا معارضته فعلى الاولين
 يلزم كونها متشعبة فيجب المهية والآن لم يرد كون العلة علة لنفسها وهو محال
 فكل جزء يفرض في الزمان يجب ان يكون في لف لمهية بجزء الآخر لكن الاجزاء المتكثرة
 الا توضع في الزمان غير متناهية ولتباينها فيجب المهية لا يتوقف امتيازها
 عن بعضها على العرض فيمكن له من اقسام الغير المتناهية فيجب ان يكون حاصله
 بالفعل متميزة فكل واحد من تلك الاجزاء غير قابلة للتقسيم والآن كانت
 له اجزاء متميزة حاصلة بالفعل فلم تكن واحداً وقد فرض كذلك فكل جزء يلزم
 تركب الزمان من الانات المتشابهة المستقلة لتتركب مجسم من الاجزاء او القوة الجزئية
 وقد بين رجلا من وعلى الثالث وهو كونه علة لا معارضته لمهية الجزء المتأخر
 او كونه علة لا معارضته يلزم جواز ميوزة الغامس والامس عند ذلك مع
 وايضا اذا كان الجزء المتأخر ما يمكن ان يكون وهو بعينه متقدماً كان حصول
 القبلية له بسبب وقوعه في الزمان المتقدم وكذا القول في الجزء المتقدم فيلزم
 ان يكون للجزء المتأخر علة فثبت ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض ليس
 ولا بطبيع ولا بالشرف بعض ما ذكرناه ولا بالمكان وهو خط في هذا ان الزمان
 لان اصناف المتقدم مخففة في الحقيقة باتفاق الفلاسفة فيكون للزمان زمان
 ونقل الكلام الى ذلك الزمان وهذه الية في النهاية والحوادث المتقدمة والمتأخرة
 اذا لم يكونا جازمين فاجزاء النسبة يجب ان يكون انصافها بالتقدم والتأخر
 لاجل اقترانها لجزئيين يكون احدهما قبل والاخر بعد واما اذا كانا جازمين من جهة
 الزمان فلا يلزم ان يكون كل منهما في زمان اخر اذ التقدم والتأخر من العوارض
 التي تعرض لاجزاء الزمان لذواتها لا للاحاطة اذ هي متقدمة في زمانها هو
 بعض اجزاء الزمان سواء كان المتقدم والمتأخر في او غيرهما فكل جزء من اجزاء
 الزمان هو نفس القبل والقبلية باعتبارين كما ان ذات الباري كما هو نفس
 الموجود والوجود باعتبارين والجوهر الممتد في ذاته نفس المتصل والاتصال
 باعتبارين وكذلك التأخر الزماني والمعية الزمانية فان المعنيين اذا كانا
 جميعاً غير جزم من اجزاء الزمان كان ما به المعية بينهما امر ثالث هو جزم الزمان
 واما اذا كان احدهما جزم ومنه كان ذلك الجزء ما به المعية فيكون مع ومعية يلتصقان

فان قيل فالزمان اذ كان لذاته متقدما او متاخرا وكلما كان كذلك فهو من
المضائق فالزمان مجرد احدا فنفق ليس معلوم الزمان مجرد التقدم والتأخر لذاته
فهو لذاته من مقولته اليك ولكنه لذاته يقتضي ان يكون معروضاً لهذين الوصفين لانه
لا معنى له الا التقدم والتأخر كما ان الوجود لذاته هو كونه لا يقتضي القوة
والاستعداد ولا شيئا لا انما يحقق الاستعداد حتى يكون من مقولته الاضافة وهذا ما ذكر
في هذا المقام وظهر ان يكونا شكل عليه بعض تلك الاجزاء لبعض بعينه فان كان
بعضها متقدما وبعضها متاخرا مع تشابهها وتساويها في الحقيقة النوعية لانه
من امر ذاته على ذاتها يكون سببا لا متباين بعضها عن بعض والايكس السراج كذا
والجواب بان اجزاء الزمان متى زعمنا ان بعضها بذاتها الشخصية وهو انها غير
متباين فانه انما هذا اجزاء ان يقال في كل شيئين من نوع واحد انما يتباينان
بذواتها من دون تميز واجزاء الزمان اشتركت في الماهية والمحل فلا بد من تميز
والحق في الجواب ان الزمان متصل واحد في الخارج والاجزاء بالفضل والبالقوة
بحسب الخارج فلا حاجة الى تميز خارجي ليمتاز شيئين والا يجب الوجود والنقص
فانه يمتاز بعض اجزائه عن بعض المتقدم والتأخر والقرب والبعد مما يؤخذ
في الوجود مبدءا والبعد عنه ولا يبعدان يمتاز ايضا بنسب كونه في الاجزاء السماوية
من تقابلها ومقارنتها وبزعمها من الاوضاع التي يحدها فمما يميزها الخلق انما
ان المعقول من الزمان ما به يتقدم الاشياء بعضها على بعض ويتأخر بعضها عن بعض
بالتقدم والتأخر الذين يمتنع ان يوجد المتقدم والمتأخر بها معا وهذا المعنى
لو كان موجودا لكان متعلقا بالمادة جسمانية والحركة والتغير مع ان هذا المعنى
يوجد في غير جسمانية والتغيرات فان الباري تعالى يصدق عليه انه قبل حادث
عند لادها ومع كل حادث عند وجودها فاذا قطعنا النظر عن سائر اقوال المتقدم
من العلوية والشرقية والطبع وجردنا النظر الى ذاته لو كان موجودا مع عدم حدوث
وهو الآن موجود مع وجودها فكانت قبلية تارة ومعينة اخرى كقبلية سائر الاشياء
ومعينة فاذا كانت هذه الناحية من قبلية والمهية فيما تحيل عليه حركته والتغير
فعلنا ان حصول التقدم والتأخر بهذا الوجه لا يتوقف على وجود الزمان المتعلق
بالحركة والجواب ان نسبة الباري تعالى الى جميع الموجودات نسبة واحدة هي المعينة
التي لا زمانية ولا تجرد ولا تعاقب للزمانيات بالنسبة الى الباري القويم فكانت

يوجد بالنسبة لكل مرة واحدة اما بعد عاقبتها فلا في زمانا وانما كانتا فكلما في زمانا
فيعبر عن نسبة كل الى المبدعات بالنسبة مدون ونسبة كل الى الكائنات المتغيرة بالزمان
كما يعبر عن نسبة المتغيرات بعضها الى بعض متى واما حجة من علم ان الزمان واجب الوجود
لذاته فهو ان الزمان يلزم من فرض عدمه لذاته امر محال وكلما يلزم من فرض عدمه مح
فهو واجب الوجود لذاته اما اليك فضرورة ان الصغرى لو فرض عدم الزمان
قبل وجوده لكانت القبلية الزمانية فقلنا من فرض عدمه فرض وجوده
فتجوز عدمه على الزمان متناقض والجواب ان استحالة تخلفه من عدم لذاته لا يقتضي
استحالة مطلق عدمه وواجب الوجود لذاته ما يمتنع عليه جميع احوال عدمه لذاته
والزمان لا ياتي لذاته ان لا يوجد اصلا وان اية لذاته ان لعدم بعد كونه موجودا
واما طعن كون الزمان جوهر قائما بنفسه مفارقا للمادة المنسوب الى الفلاسفة
الآلهي وشيعة من الاقدمين فثبت ان التميز عن مضائق الشبهة الواردة على هذا
المعلم الاول من كون مقدار الحركة قالوا يقع في تحت ذات الزمان بغير اصلا
ما لم يمتنع نسبة بل المتغيرات في لم يقع فيه شي من الحركات والتغيرات لم يكن فيه
الاتصاف والاستمرار وان يقع فيها شي منها حصلت لها قبلية وبعدية
لا من جهة التغير ذات الزمان والمدة بل انما من قبيل تلك المتغيرات واستصحاب
ذلك الذي الامام حيث قال في شرح يكون الحكمة ان الناصير من له صوابا
في ان الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوقف بشي من مضائق المباحث المتعلقة بغير
الا بالجميع الى مذهب الامام افلاطون والافريقس في ان الزمان في المدة هو
مذهب افلاطون وهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته فان نسبة
ذاته الى ذوات الموجودات الالهية المنزهة عن التغير سمي بالسمي مد من هذا الاعتبار
وان التغير بالنسبة ذاته لما قبل حصول الحركات والتغيرات فذلك هو الذي هو الذي
وان التغير بالنسبة ذاته الى ما قبل حصول الحركات كقول المتغيرات في مقارنته معه فذلك
هو الزمان يقال ايضا واما مذهب افلاطون فهو ان العالم البهيمية حقيقة
اقرب وعن ظلمات الغيبية بعد ومع ذلك فالعلم التام ليس الا عند الله تعالى والجواب
ان هذا الظن ينفتح ببيان ان تحقيق مهية الزمان وانها مقدار لما هو ذو تقدم
وتأخر فذاته لا يوجد المتقدم منه مع التأخر بحسب الذات ومهية متعلق بامر
متغير لذاته بعضه ثابت وبعضه لاحق ومثل هذا الامر الذي وجوده على سبيل

حجة على ان الزمان واجب الوجود

حجة على ان الزمان واجب الوجود
مفارقة للمادة

حدوث امر فاصلا يكون الاما ديا فالزمان متعلق بالمادة بتوسط الحركة فلا
 يكون مفارقا كيف لو لم يكن الزمان مقتضيا شيئا لاني ذاته المكان الشيء الذي
 حدث الآن فهو قد حدث في زمن الطوفان وحي لا يكون بين الاشياء تقدم وتأخر
 وهو مما يده فده كس وبالمجمل لو لم يكن في الموجودات شيء يكون متقدما او متاخر
 بالذات لا يوجد التقدم والتأخر في شيء من الاشياء بالعرض وذلك الشيء هو السمتي
 بالزمان واذا كان الزمان مقتضيا متجددا لذاته استحال ان يتعلق وجوده بالزمان
 عن المادة او لا تجدد ولا تسنح في عالم القدس فضلا عن ان يكون هو نفسه وجودا
 قابلا بذاته عن المادة ووجه من جعل الزمان جسما هو الفلك الاعظم لانه
 كل شيء في الزمان وكل شيء في الفلك والمتقدم ما على تقدير حقيقة لا يتجلى
 الا ان بعض ما يوجد في الزمان يوجد في الفلك واما من جعل الزمان نفس الحركة
 فاستدرك عليه ما بين الاول ان الزمان مقتضى متجدد والحركة ايضا كذلك
 والجواب اما اول افيان الموضوعين في الشكل الثاني لا يتجان واما ثانيا فيان
 الاوسط غير متكرر في التقضي والتجدد في الزمان بالذات وفي الحركة بالعرض
 كما هو رأي الجمهور وبالعكس كما هو رأي بعض الثاني ان من لا يحسن بزمان
 والجواب ان هذا لا يوجب الاتي وفان ههنا وجوهها من المفارقة والفرق بينها
 يدور كونها واحدا منها ان الزمان في حد الحركة السريعة دون العكس ومنها ان الحركة
 يكون اسرع من حركة ولا يكون زمان اسرع من زمان ومنها انه قد يكون حركتها
 معا ولا يكون زمانا معا ومنها ان اجزاء الزمان زمان وجزءه لا دور ليس
 بدورة ومنها ان الحركة قد تجددان في الزمان وماب الاختلاف بينهما بالاختلاف
 ومنها ان السرع هو الذي يقطع المسافة في زمان اقصر لاني حركة اقصر وكذلك
 حكم الحركة الاولى الفلكية فهذه هي اصح هذه المذاهب الفاسدة في الزمان
 واجوبتها وانما تحقيق ما ذهب اليه اهل الحق فيه فغير ههنا اما الاول وهو
 المنكس لمسلك الالهيين وله هذا ذكره الشيخ الرئيس في النقط الخامس من الاشارات
 فتقريبه ان الشيء اذا كان عدس مع وجود شيء اخر فاذا صار موجودا كان
 ذلك الشيء متقدما عليه باقترانه مع عدم هذا الثاني وهو باعتبار اقترانه مع وجود
 فتقدم الشيء المتقدم ليس باعتبار نفسه لانه فانه قد يوجد مع ذات المتأخر بخلاف قبلية
 كالأب القياس الى الاب فان وجود الاب قد يوجد متاخر بالوجود الى ابن واما قبلية الابن لا يوجد

وهو نفس
 جوهرا ان الزمان
 يقتضي الزمان
 جوهرا ان الزمان
 يقتضي الزمان

تحققنا

فلا تعجبه مع وجود الابن فاذا قبلية زائدة على ذاته ولا باعتبار وصف لازم
 لذاته فانه ايضا بطر يظهر مطلبا ما ذكرنا من ان ذات المتقدم لا يوجد مع زوال وصف
 التقدم وذلك عند كونه متاخرنا لوجود ما تقدم عليه ولا نفس عدم المتأخر اذ قد يكون
 بعد وجوده ايضا ولا اعتبار بركب من اعتبار نفس وجود المتقدم واعتبار نفس عدم
 المتأخر اذ قد يتحقق هذه الهيئة التكريرية بعدك اذ افرضا وجود الاب مع عدم
 والاصل للابنة بعد الوجود ومع انه ليس بهذا الاعتبار ليس متقدما على ابنه بل متاخر
 عنه ولا ذات الفاعل فانه قد يكون قبل ومع وبعد وبالمجمل لا بد لمرور في القبلية و
 البعدية من امر يكون هو وضعا له لذاته اذ كل صفة تصف بها شيء او شيئا لا بد ان
 فلا بد لها ان يتنزه عما يصف بها بالذات لا تتجلى له الله ولا يجوز ان يكون المعروض
 بالذات للقبلية والبعدية امورا متفارقة غير متقسمة بغير مقتضى طمنا لذاته سابقا
 على لاحقه وطوقا ببقته اذ فرضنا متحركا يقطع بركته مسافة تكون بين ابتداء
 حركته وانتهائها قبلتها وبعديا متفرقة ومتحدة مطابقة الاجزاء المماسة في
 والحركة فاذا تحقق قبلتها وبعديات متفرقة ومتحدة على سبيل الاتصال والالتصاف
 لاجزائه المماسة فيجب ان يكون ما هو المعروض بالذات لتلك القبلية والبعدية
 امر الاليز ان يتقدم ويتجدد على الاتصال بتجمل ان المكان النظم والتجدد فيكون
 جزء منه لذاته قبل وجزء اخر منه لذاته بعد ويمتنع لذاته صيرورة القبل منه بعدا
 والبعد منه قبل واهذا هو المعنى بالزمان واما البرهان الثاني المنكس لمسلك الطبيعيين
 فهو احد مقاصد هذا الفصل الذي اثبت اليه المص بقوله اذ فرضنا حركته واقعة
 في مسافة على مقدار اري سرية من السرعة وابتداءات معها حركة اخرى ابطا منها
 وانفقت في الاخذ والترك وجدت البطيئة قاطعة لمسافة اقل من مسافة
 السريعة قاطعة لمسافة اكثر ورتبا اتفقتا في احدها فخطا فينبغي
 مقطوعا عما من المسافة واذا فرضنا معها اخرى ابطا منها من السرعة وانفقت
 الاخذ والترك وجدت قاطعة لمقدار واحد المسافة وان قبلت احدها ولم
 يبتدأ الاخرى ولكن تركنا بها معا او يكونا عكس ذلك وجدت احدها يقطع مسافة
 اقل مما يقطع الاخرى واذا كان كذلك كان بين اخذ السريعة وتركها امكانا لا يتجدد
 ويسرع قطع مسافة معينة بسرعة معينة واقل منها ببطء معين وليس هو نفس الشيء
 من المسافة او الحركة او السرعة والبطء فان كل واحدة منها يختلف مع الاتفاق فيه

ويتفق مع الاختلاف فيه والعرض الامام الرازي في المباحث المشهورة على هذا
 البرهان بانه قد اخذ في السرعة والبطء الماخوذ في مفهومها الزمان وكون
 وكون الحركتين معا في الاخذ والترك ولست هذه المعية الا المعية الزمانية التي
 لا يمكن اثباتها الا بالزمان فقد اشتمل البين على الدور واجاب عنه بان المطلب
 البيان اثبات حقيقة الزمان على الوجه المخصوص من كونه كمية للحركة فان العلم
 من الاوليات ولهذا قيل الزمان ظل الانية حتى المهيبة والعلم بوجوده كاف في
 القطع بتحقيق هذه الامور والمناسب هو ان يقال الفرض هنا اثبات الزمان
 على وجه يتربى على اثبات كونه مقدارا للحركة ورتبنا بيمينه توقف العلم بتحقيق
 هذه الامور على العلم بوجود الزمان في الخارج فان المتكبرين لوجوده في الخارج
 يقتضون بكون شئ مع شئ ويكون حركة اسرع من حركة وانما توقف ذلك على
 ملاحظة الزمان في الجملة سواء كان موجودا خارجيا او ذهنيا فيمكن ان يجعل
 ذلك ذريعة الى اثبات وجوده في الخارج الحق ان التوقف على ملاحظة الزمان
انما هو تصور حقايقه لا العلم بوجودها وذلك من البديهة الغير المحسوسة الى
ملاحظة الزمان عين او ذهنا والمأخوذ في البرهان انما هو هذا الاذاك
وهذا الامكان قابل للزيادة والنقصان فانه اذا انصفت المسافة بعينها
 او كل من السرعة والبطء بعينه حصل مكانان متساويان كل واحد منهما نصف
 الامكان المفروض اولا وايضا في ان في الوجود حركات كثيرة مختلفة في الاخذ
 او الترك او فيها جميعا والامكانات الواقعة بين احد تلك الحركات وبقية تلك الحركات
 بالزيادة والنقصان وكل قابل للزيادة والنقصان بالذات فهو مقدار اذ
 كان متصلا واحدا وذلك الامكان كذلك فيكون مقدارا اما ان قبوله للزيادة
 والنقصان بالذات فلان العقل اذا نظر اليه وجده قابلا لهما مع قطع النظر
 عن الحركات والمسافة وغيرها من الاشياء وهذا يدرك على ان قبوله لهما انما هو بالذات
 واما ان متصلا واحدا فلا لانه لو كان منقسم الى امور غير منقسمة لادركه كالمسافة
 من الاجزاء الذي لا يتجزأ لا ينطبق على حركته المنطقية على الكمية واذا ثبت
 انه مقدار فنقول كل مقدار اما ثابت اي قار الذات مجتمعة الاجزاء في الوجود
 معا او غير ثابت وذلك الامكان مقدار غير ثابت اذ لا يوجد اجزائه معا لانه
 لو كان مقدارا ثابتا لكان اما مقدارا للشيء او لمادة المتحرك وكل منهما بطلان

على الاول

اذ على الاول يلزم كون جميع حركات الواقعة في مسافة واحدة او مسافتين متساوية
 متساوية في ذلك الامكان وناليس كذلك وعلى الثاني يلزم كون زيادة كانه
 بزيادة ونقصانها بنقصانه ويلزم كون الاصغر حركتها اسرع حركته والا كبر بطا
 وفي النجاة بعكس ما ذكرناه لانه قال هذا المقدار لو كان مقدارا للمادة لكان بزيادة
 زيادة المادة وله كما حكى كل ما هو اسرع اكبر واعظم واكثر من حركته بحسب الكمية
 بان هذا المقدار في الاسرع ليس اعظم مما في الابطال حتى يلزم ان يكون الاسرع اعظم
 بل هو في الاسرع اقل مما في الابطال لان الاسرع هو الذي يقطع المسافة في زمان
 اقل فاذا الصحيح ان يقال لو كان هذا المقدار للمادة لوجب ان يزداد المادة
 بزيادة فيلزم ان يكون الابطال اعظم لان هذا المقدار في الابطال اعظم من
 توجيه كلام الشيخ بوجه لا يدرك على شئ بان يقل معناه لو كان هذا الامكان مقدارا
 للمادة يلزم ان يكون ما هو الاسرع في الحركات الطبيعية وهو الذي يكون مقدارا
 جسمية اكبر لشدة الميل الطبيعي فيه كاسبين في موصف يكون ازيد في هذا المقدار
 وليس كذلك بل الامر بالعكس فانها هو الابطال منها وهو الذي جسمية اصغر
 وميله اضعف يكون ازيد في هذا المقدار فربما كان مقدار غير ثابت وهو
 المعنى من الزمان فثبت انية واما المطلب الثاني الذي هو تحقيق مهية فهو ما
 اشار اليه بقوله وهو مقدار الحركة لانه ثبت انه كمية متصلة ولكمية متصلة فهو
 لا يخفى انما ان يكون مقدار الجسم او له مهية قارة من هيات جسم او يكون مقدارا
 له مهية غير قارة منها لا يسل الى الاول اي كونه مقدارا لجسم او له مهية قارة لان الزمان
 غير قار وما لا يكون قارا لا يكون مقدارا لجسم او له مهية قارة قيل لانه يلزم
 ان يوجد الشيء بدون مقداره اللازم له اذ مطلق المقدار لازم للشيء في المقدار
 كي يحكم بالقطرة واعترض عليه العلامة القوشجي في حواشيه على نحو ما سبق هذا
 الختم بان الجسم اذا غرك بالحركة الكمية يكون الكم الغير القار ويسمى الجسم ذو المقدار
 بدون مقداره ورتب عليه كما هو منقول في محركاته الخيرية بان الكم الذي يتحرك
 فيه الجسم غير قار لاجتماع اجزائه لغير اوا كية هذا الجسم غير مجتمعة وهذا لا
 يقتضي غير قارته فرد من افراد الكم من تلك الصورة اقول الاول في جواب الثاني
 ان الكم الذي يتحرك في جسم له فرد واحد زمانى تدبر على لاج المتحرك عنه في زمان حركته
 وافراد انية تبس المتحرك في ذلك ان يوجد منها فلا يلزم من هذا الجسم مقداره

مطلب

لأن الزمان والآن بخلاف ما إذا كان الزمان مقدارا لا موقفاً لا محالة
خلو ذلك الأمر عن مقداره في كل آن فرضي إذا لا يكون الزمان فرداً في أصله
مقداراً لهية قارة وطلاعية بقرارة فهي الحركة فالزمان مقدار الحركة وهذا
موافق لما ذهب إليه شيخنا الأشرقي من أن الزمان بالذات منحصر في الحركة والزمان
بغير قارة بوسطه الحركة فكل التقدير المذكور كون الحركة وكونه مقداراً لنفسه
أي لا ينقض كلامه سائر الأمور التي قد يحصل على سبيل التدبير كالمقولات التي تنفع
فيها الحركة وكحدوث السطح في الغار والجسم التعليم في الغار فما إذا قطع
جسم شيئاً وكما نلاحظ في الغار يحصل من حركة الحركة على السطح المستوي على ما ذكر
في الحاشية في غير ذلك فممتنع على عدم التفريق بين الاتصاف بالشيء بالذات والاتصاف
به بالعرض وإنما ما اجاب به صاحبنا في بعض هذه النقوض بقوله ما كانت
حركة تدريجية لا آنية لا يحصل السطح في الغار إذا قطع جسم شيئاً إذا قطع
تدريجي والحاصل في كل آن من زمان القطع أنه منقسم إلى أجزاء في كل آن
في كل آن مجتمع لا ينفار وحصول الخط من حركة الحركة على السطح مع ما عرفت
من أن زواياها عن موضع الملاقات لا يكون في آن بل لا يحصل إلا بالحركة وهي
في زمان الحركة غير ملائمة للسطح كما ذكره الشيخ في الشفاء فاقول فيه وجوده من
الحاصل غير خفية على من استحضر الأصول التي قد ذكرناها سابقاً وما ذكره الشيخ
في الشفاء ليس إلا في الملاقات الآنية في الحركة فسطح في زمان حركتها عليه
لا في الملاقات الزمانية بينهما عدا فالزمان مقدار الحركة ولهذا من غفل عن ذلك
غفل عن الزمان كما وقع لأصحاب الكهف ولقد علم من المتأخرين على ما حكى المعلم
الأول وأما المطلب الثالث الذي هو كون الزمان غير مقطوع البداية والزمان
منه قوله ولقولنا أيضاً أن الزمان لا بداية له ولا نهاية له لأنه لو كان له بداية
لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا بوجده مع البعدية وكل قبلية لا توجد مع البعدية
في زمانية ومموضها بالذات نفس أجزاء الزمان لما من أن معروض هذه النقوض
القبلية ليس نفس عدم الذي وصف بالقبلية الزوال وهذه الصفة منه إذا تحقق
بعد البعد ولا نفس شيئاً فرضت سابقاً في أجزاء الزمان كالتكال وغيره إذ قد يوجد
مع البعد وعدمه أيضاً لا نفس جميع وجودات بوج وعدمه إلا في اعتبار زمانه
أذ قد يتحقق أيضاً بعد البعد فثبت أنه إذا فرض عدم الزمان قبل وجوده قبلية لا يلزم

في البعدية

مع البعدية يكون الموصوف بقبلية عدمه نفس وجوده فيكون قبل الزمان زمانه
وصف غير منعدم الزمان يستلزم فرض وجوده وهذا معنى قول المعلم الأول
من قال بحدوث الزمان فقد قال بعدمه من حيث لا شعور به وكل لو كان له بداية
لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع البعدية فيكون زمانية بالبيان المذكور
فيكون بعد الزمان زمانه وصف ولما ثبت أن الزمان من عوارض الحركة والحركة من عوارض
جسم فالقول في جسم والحركة كالقول في الزمان وهذه أحد الشبهات القائلين بعدم
العالم ويمكن دفعها بالاحتشاش به طائفة من المتكلمين من أن تقدم عدم الزمان
على وجوده لا يجب أن يكون زمانياً فالآن لم يكن إلا زماناً بل هو منزه عما كان تقدم
بعض أجزاء الزمان على بعض أجزائه لا يكون زمانياً والآن لم يكن إلا زماناً زماناً بل
هو منزه عن أجزائه الزمان والشرف والرتبة والعلوية والطبع فكل عقل نفع آخر من
التقدم في الزمان بحيث لا يستدعي زماناً فليقتل مثل ذلك في تقدم عدم الزمان
على وجوده حتى لا يلزم أن يكون ذلك التقدم زمانياً لأنه قد علمت أن تقدم أجزاء
الزمان بعضها على بعض زمانياً كيف وقد ذكرنا أن مصداق الحمل مطابق الحكم
بهذا النحو من التقدم والتأخر نفس أجزاء الزمان بلا ملاحظة آخر غيرهما ولا بآثار
محدثات الماضي فيطرق إليها التبدل والنقص وكل ما كان كذلك فله بداية
فالحادث الماضي بداية لأن المحكوم عليه بالبدء والنقص يجب أن يكون موجوداً
وجميع حوادثه من حيث هو مجموع مما لا وجود له في الخارج فلا يحكم عليه حكماً ابتدئاً
خارجياً بل بان يبق أمّا أولاً ولأننا لا نعلم أن الزمان لو كان له بداية وجب أن يكون
لعدم قبل وجوده إذا التماس في المقدار سواء كان قاراً أو غير قاراً فلو كان كذلك
المسبوقية بعدم فليكن أن تناسى البعد المكاني في مقداره لا يستدعي كونه سبقاً
بعدم فليكن حكم تناسي الزمان فاقبح وجه تناسيها بوجوب مسبقية عدمه على
عليه وكما أن تناسي الفلك الذي هو وحدة درجاته لا يمكنه لا يستلزم تأخره عن
أمر مقداره موجوداً وموضعهم خلا أو ملأ تأخره مكانياً فليكن تناسي الزمان الذي
هو وحدة درجاته اللازمة ودرجات الزمان لا يستلزم تأخره عن امتداده زمانياً
موجوداً وموجود مقداره شيئاً أو غير مقداره تأخره زمانياً وإن كان الوهم
يعجز عن إدراك تناسيها منتهلاً موجوداً في خارج كما بينا في غير هذا البصر
المذكور في تناسي الكمية من التطبيق والتضاد والوسط والطرف وبحيثيات

في حاشية الزمان
في حاشية الزمان

والا عند ارجع وجود اجزائه مجتمعة في غير ذلك البراهين لانه و
ان لم يجمع اجزائه في حد واحد ولم يحضر بعضها عند بعض في مدارك المحسوسين
في مظهر الزمان المسجونين في سجن المكان لكثرة في الواقع موجودة بوجود
واحد شخصي وبالنظر الى المبادئ العالية على الزمان والمكان با هو اعلى من جملة
الحقق متوافقة كحضوره لا يفقد ولا غيبة هناك الا لامور المسجلة بوظائف
ما كان وجوده تدريجيا بالقياس الى زمانه فهو في القياس الى المتناهي في
وكل ما هو غائب عن مكاني فهو حاضره عندهم فالتجرد والتصور
والغيبة انما يتحقق في الزمان والمكان بالنسبة الى الزمان والامر والمكان الاخر
واما بالنسبة الى القدر والحق وضرب من لانك فلا يتصور شي منها بوجوده في
فان كان الزمان في الواقع وبالقياس الى المفارقات وكذا الاول موجودا متصلا
قارنا فلا مجال لمنع جريان تلك البراهين ولقول ان يقول لك ان المتناهي في الزمان
من باب المضاف والمتضاف متى كان احدهما بالفعل كان الاخر بالفعل وان كان
بالقوة كان بالقوة فنقول ان كان للزمان نهاية في الوجود كانت نهايته
لا حتم انما فلا يخفى ان يكون وجوده الآن مع الزمان مقارنا له فيكون للزمان نهاية
ومقارنه في الوجود مع الآن وهذا بطل لان الزمان منقسم والآن غير منقسم
فكيف يكون بينهما مطابقة وانما ان يكون وجوده مقارنا على وجود الزمان فيكون
الآن بالفعل حيث يكون الزمان بالقوة مع انها متضاف هناك لا يكون احدهما
بالفعل والاخر بالقوة وهذه الشبهة قد سحخت التي في سالف الايام التحصيل
وقد عرضتها على اسناد ايام الله تعالى عليه ومجده فافان الزمان على تقدير
التناهي لا يلزم ان يكون طرفا بالفعل فان التناهي قد يطلق بمعنى قطع الزمان
في جهة تباديه وقد يطلق بمعنى تناهي العدد العارض للمقدار بسبب تجزئته
باجزاء متساوية وقد يفارق المعنى الثاني المعنى الاول كما في محيط الدائرة فيكون
الزمان ايضا من هذا القبيل وهذا واقعا يمكن تجاوب عنها بوجوده اخر الاول
انما منقوضه بالحكمة الحادثة فان بدايتها ان كانت موجودة فلا يخفى انما ان يكون
انتهى بدايتها موجودة معها وهو مع امتناع المطابقة بين بدايته بحركة وبينها
وان لم تكن موجودة كان احد المتضامين بالفعل والاخر بالقوة فيلزم ان يكون
شي من الحركات متناهيها صحت الثاني ان المضاف قد يكون بسبب حقيقيا

لا يلزم

لا يكون معنى بغير نفس الاضافة وقد يكون ذاته من مقولة اخرى قد تقرر في الجملة
وهو المضاف المشهور فنقول خلاص الزمان المتناهي والآن الذي هو طرفه في
سوى كونه مضافا بها باعتبار ذاتها لا يجب ان يكون معا في الوجود والاضافة انما
تعرض في العقل والاحتجاج في وجودها دفعة في العقل الثالث انما لان ان كان
له مفهوم محض بل لا معنى له الا لقطع الزمان وهو امر سلبي فعلى تقدير تناهي الزمان
لا يكون له فعلية الوجود حتى يجامع وجوده مع عدم الزمان والاضافة انما يلزم
باعتبار تحققة في العقل وقد علمنا انه لا يجوز ان اجتمع مع الزمان دفعة في العقل
واما ما تمسك به الرئيس الفلاسفة في كسبه كالشفا والنجاة والتعليق والمبدء
والمعاد من انه لو كان الزمان حادثا لكان فرض حركتين متغايرتين متباعدتين
مع بداية الزمان انما ان يكون متمنا او ممكنا فان امتنع فذلك الامتناع ان كان
عابدا الى ذات المقدور سلم انتقال الشيء من الامتناع الى الامكان وان كان عابدا
الى قدرة الله تعالى لزم انتقاله من العجز الى القدرة وكلاهما محال فلا هذا الفرض ممكن
فلا يخفى انما يمكن ان يتبدل كونه كذا العظمى والصغرى معا وينتهي بها اولها يمكن
ومح ان يتبدل معا وينتهي بها معا فلا بد من ان يختلف الصغرى عن الكبرى في الشيء
فما تختلف به عنها هو مقدار ذو تقدم وتأخر وهو الزمان فيكون قبل الزمان زمان
وهذا لا يغير النهاية فيما كان وجود حركات مختلفة يستدل على وجود المدة ثم
بعد ذلك يستدل بوجود المدة على وجود حركته والمخرج من ليس محال بها انما
بل مبناه على قائله الجدول وانما يصح التي طلبة به مع بعض المتكلمين من المعاصرة
حيث يصنعون امتدادا ثانيا بين الاول والآخر وبين خلق العالم وسموه الاول
كما يصنعون فوق محد والوقت خلافا لغير متناه فان للمبصر ان يقول على تقدير تناهي
الامتداد الزمانى يكون فرض وجود الحركة في اللازمان كفرض وجود المختلفات
بالذات فان الاصل في الزمان ما هو في المعلوم من طبيعة كونه والمنتفع
بالذات لا يكون مما يتعلق به القدرة اذ المصالح للمقدور به هو الامكان وليس
قبل الزمان كنية موجودة او موصوفة متى لم يكن العقل من فرض وجود حركته او
حركات فيها بل هذا امتناع من مخترعات الوهم وجزافا فانه فكما ان الوهم ان تصور
كنتين في طينين بالعالم بماس السطح الباطن من كل منهما السطح الاعلى من العالم
بحيث يكون ما بين سطحي احد طينين ذراعا وما بين سطحي الاخرى ذراعا وهذا

وهذا التدرج لا يوجب تقدير امتداد خلاه او خلاه فوق الحد فلكك حكم فرض
 الكثرين المختلفين قبل وجود الامتداد لا يقتضي مدة ثانية او عددا مستمرا
 فلما ان فرض الكثرين على الوجود المذكور تم فكذلك فرض كثرتين تم والشيخ ايضا
 لم يستعمل هذه الحجة على انه نظر حكمتي بل على انه مسلك جدلي مسكت للتخصيم
 كما يظهر من كلامه حيث قال في الرتبة النجاة ان الحجة لغتين بلزم ان يصغر وقتا
 قبل وقت بلا نهاية وزمانا ممتدا في الماضي بلا نهاية وهو بيان جدلي اذا
 استقصى فالاداء البرهان **الفصل الثاني في الفلك** وفيه ثمانية فصول
الفصل الاول في اثبات كون الفلك مستديرا اعلم ان الجهة عبارة عن طرف
 الامتداد الواقع في ماخذ الاشارات والاشارة في حقيقة تخيل الامتداد
 لانفسه لانه فعل المشير لكنه مطلق على سبيل المسح او بحسب الاصطلاح على الامتداد
 الموصوف ان الذي اخذ من المشير الى المشد والجهة المعبرة ست لان الامتداد
 اتفق تعبير في الاجسام وهي المتفق طرفة على الزوايا القائمة ثلثة ولكل منها طرفان
 فاطرافها الستة هي الجهات الست التي يقع اليها الاشارة وهي قد تكون موجودة
 متميزة بالفعل كالملكيب وقد تكون بالقوة والغرض كالكرة اشتد منها
 طرفا الامتداد الطولي ويسمى بالانسان باعتبار البعد الواصل بين راسه وقدمه
 حين هو قائم وهو طول قائمه بالفوق والتحت الفوق منها ما يلي راسه بالطبع
 والتحت ما يلي قدمه بالطبع واختلف طرفا الامتداد العرضي ويسمى باعتبار
 عرض قائمه باليمين واليسار ما يلي اقوى جانبية غالب واليسار ما يلي
 واشتد طرفا الامتداد الباقي ويسمى باعتبار راسه قائمه بالقيام و
 مختلف القدم ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعمل في سائر الجوانب
 بل الاجسام فان لم يتمايز اطرافها كالفلك فانه قد شبه الفلك بحسب الحركة
 الشرفية بان لم يكن احد قطبيه معلوم والقطب الاخر سفله وجهه
 الشرق التي يظهر منها تلك الحركة يمينه لتشيرها بجانب الان لم يظهر منه
 بقوة حركته وجهه الغرب شماله ووسط سماوية قدومه وما يقابله خلفه اذا
 علمت هذا فنفقد اثباتا من هذه الجهة الست وهي الفوق والتحت حقيقة
 لان الفوقية والتحتية ثابتان بالطبع يتوجه بعض الاجسام في حركته الطبيعية
 الى احديهما والبعض الاخر منها المبين له بالمرئية الى الاخرى ولهذا لا يتبدل

احديهما

احديهما بالاخرى اذ ليس ثبوتها باعتبار اضافتها الى شي خارج عنها ليس
 فوقية الفوق باعتبار وقعه فيما يلي راس الانسان ولا تحت التحت باعتبار وقعه
 فيما يلي قدمه بل الوضع الطبيعي للانسان من ان يكون فلكه فانما انقلب هذا الوضع
 بالانكسار لم يبق الانسان على الوضع الطبيعي لان يغلب الفوق تحتها وبالانكسار
 الارباع الباقية فانها ليست بحقيقة فان كونها تلك الجهة ليست باعتبار نفس
 حقيقة بل باعتبار اضافتها الى ما هو خارج عنها بطول منها عند التحقيق فلكه فوق
 او تحت اعتبرتها معها اضافتها الى شي تارة فصارت بها جهة والى مقابل ذلك شي
 اخرى فصارت بها جهة اخرى مقابلة للجهة الاولى ولهذا يتبدل تلك الاضافات
 فان اليمين مثلا بالحقيقة جهة فوق او تحت اعتبرتها واقفا فيما يلي اقوى جانب
 الانسان وكذا اليسار انما هي احديهما معتبرة معها وقوعها فيما يلي ضعف
 الجانبيين ولهذا انما ينقلب اليمين يسارا وبالعكس انقلابا فبين والى
 ذكرنا انما يتبطل وببينة اي بيان كون الفلك مستديرا ان هذه الجهات
 متساوية بل هي لا تتبدل لان احديهما فوق والاخرى تحت فان قلت لما كانت
 جهتنا الفوق والتحت على ما قررت ما يلي راس الانسان وقدمه بالطبع لا يتبدل
 يجري فيهما كما يجري في جهتنا الاربع الباقية وذلك لان الشخصين الثابتين
 على طرفي قطر من الارض رأس كل واحد وقدمه على النقط الطبيعي فيكون بين
 يدي رأس كل منهما يدي قدم الاخر بالطبع فيكون فوق كل منهما تحت بالقياس
 الى الاخر فلكذلك العكس فكيف قلتم انها لا يتبدل لان قلنا ليس ما يلي راس
 كل منهما بالطبع هو ما يلي قدم الاخر بالطبع في النسبة التي كل من الشخصين
 مع جهة الممازاة له نسبة جليعية ليست على نسبة قدم الشخص الاخر معها
 واللكات نسبة قدم الشخص الاخر فوضنا هذا موضع رأس الشخص الاول نسبة
 جليعية وليست كذلك فلا يكون نسبة رأس شخص الى ما يلي راسه من السماء
 كنسبة قدم الشخص الاخر اليه وكل واحد منهما الى من الفوق والتحت موجودا
 غير مقسم الى امتداد ماخذ الحركة الى الامتداد الذي ياخذ ويقع فيه الحركات
 المستقيمة ومتى كان كل واحد منهما محلا او موجودا ذا وضع غير منقسم فلك
 الامتداد كان الفلك جسم مستديرا وانما قلنا ان الجهة موجودة ذات وضع
 لانها لو لم يكن فلك اي لو لم يكن ذات وضع لما امكنت الاشارة اليها لا امتناع

الاشارة الى الامور المجردة عن الوضع ولولم يكن موجودا لما امكن اتجاها
 المتحرك اليها ففي كلامه لف ونشره ترتيب فانه قد افرد الشئ المبيد
 من انهم يجوزوا الانتقال الى النقطة المتحركة في وسط خط والى خط المتحرك في وسط
 السطح والى سطح المتحرك في وسط جسم مع عدم وجودها لعدم تركها كما دبر من غير المتقسما
 فلا يلزم كون المتحرك موجودا في الخارج بل يلزم انه لا يبرهن اما وجوده فيه او وجود
 المحل الذي يتوهم ان رايه فيه ولا يفي عليك الا كون الغاية في الحركة الاينية اينالا
 يتا في جهة توجه المتحرك الى الجهة ففي هذا لا يبرهن المنع على المقدمة الاستثنائية المطروقة
 في الكلام اعني قولنا ان اتجاها المتحرك الى الجهة ممكن بل واقع فان الاجسام العظيمة
 يتحرك بعضها الى جهة الفوق وبعضها الى جهة التحت وان لم يكن تسوية علة
 غائية لمكانها بل الوصول اليها والقرب منها وانما علم ايضا ان توجه المتحرك اما ان يكون
 الى موجود بالفعل او الى امر سيجوز بالحركة وظان ان الجهة لا تحصل بقدرها بالذات فجب
 ان يكون موجودا بالفعل اما قبل الحركة او معها وانما قلنا انها غير متصفة في ابتداء
 ماخذ الحركة لانها لو انقسمت فلا اقل من ان يكون له جزءان فاذا صارت المسافة
 مقطوعة ووصل المتحرك الى اقرب جزيئين فانما لم يكن او يستمر على حركته فان كان
 لهم ان يكون المقصد هو الجوز والاقرب ولا يكون للابعد دخل فيه اذ لا يبرهن المقصد
 الا ما انتهى اليه بحركة وصول المتحرك اليه وان لم يكن بل يتحرك فاما ان يتحرك
 عن المقصد او الى المقصد فان تحرك عن المقصد لم يكن ابعد الجزيئين من الجهة وان تحرك
 الى المقصد لم يكن اقرب جزيئين من الجهة فثبت ان الجهة موجودة ذات وضع غير
 منقسمة في ماخذ الحركة ولذا ثبت هذا وتم حقيقة المقدم فنقول في بيان الملازمة
 ان كل واحد من اجسامها اجسام او جسماني لكننا ليست جسم لعدم قبولها الانقسام
 في امتداد ماخذ الحركة ووجوب كون الجسم قابلا للانقسام في سائر الامتدادات
 فبرها اذا موجودة جسمانية غير جوهرية لا بطلان ما سوى الجسم من ذوات الاوضاع
 جوهرية فوضعها لا يكون بالذات بل بامر اخر عيدين وضعها فنقول
 بتحد الجزيئات ليس في خلاه لا امتناع حقيقة ولا في داخل ثمن ملاء مثبته الجسم
 متشابه من حيث انه متشابه سواء لم يوجد فيه اختلاف اصلا كما لا يمكن ان يكون
 متشابه او وجوده في اختلاف ولكن لا يكون تحديه الجزيئين من حيثية اختلافه
 والاصح ان الاول وان كان محال في نفسه لكن اثبات تحديه الجزيئات لا ينفون على حاله

والاكتفاء

والاما كانت الجزيئات مختلفة بالطبع ضرورة تشابه الحد والمفروض في الملاء
 المتشابه وعدم تحقق الامور المختلفة بالذات فلا يكون احداهما مطلقة لبعض
 الاجسام كالنار والهواء والطبع والاخرى متساوية كذلك البعض ومطلقة لبعض
 اخر كالارض والماء والطبع لا يتبع عدم اختلافهما انما يلزم ان لو كانا تحديهما
 في ملاء واحد مثبته فلم لا يجزى لا يكون تحديهما بتحقق ملاء بين متساويين لا كما
 نفعل هذا اليقنة يستلزم عدم تحدي الجزيئين لان كل واحد منهما على هذه التقدير
 يجب ان يتعين في ملاء واحد كون محدود في الملاء الواحد فرضية صفة وتعيين
 بعضها لان يكون جهة منها دون غيرها مع تشابهها في كونها فرضية ثم جميعا لا يتبع
 فتبقى الجزيئات في متعنتين لكنهما متعنتان متصف وكذا في الزمان اذ فرض
 تحديهما بتحقق ملاء واحد غير مثبته كما يظهر بالتأمل فان واحد الجزيئات حيث
 كانت حقيقة جسمانية غير متعينة في خلاه ولا في ملاء مثبته انما يكون في
 احراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه سواء كانت اطرافا ونهايات
 له او غير جهة التحت فانها يتحد ويبرهن الفلك وهو نهاية الخط المار بالمحيط
 او المركز وخارجة عن الملاء المتشابه الذي هو الفلك والتعدد المستفاد من
 لفظ الجمع على التام وتعيين الملاء بالمتشابه بجزء ما هو الواقع بلا فرق
 بين المطلق على ذكره ههنا ومتى كان ذلك اى يكون الجهات متعددة ومتعينة
 باطراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه كان تحديهما جسمي كما لان تحديهما
 اما ان يكون جسم واحد او اجسام متعددة فان كان جسم واحد وجب ان
 يكون كريا لان الجسم الكروي لا يتحد به جهة السفلى لانه جهة السفلى
 غائية البعد عن جهة الفوق لانها متقا بلتان بالطبع فان الاجسام الطولية
 لا حد لها بالطبع ياربه عن الاخرى بالطبع وايضا احدها ما يلي رأس الاخرى
 بالطبع والاخرى ما يلي قدمه بالطبع فهما حراف متقا بلان الامتداد واحد
 ويلزم من ذلك ان احدهما اذا كان في غاية القرب من جسم يكون الاخرى
 في غاية البعد عنه بالضرورة والاكسيدات جهة السفلى بالنسبة الى ما هو البعد
 منه عن كونها سفلا وصارت فرقا بالنسبة اليه ولا يتحد به اى بالجسم الغير
 الكروي غاية البعد اما اذا كان خارجا فظان انه لا يتحد به كبرى ولا بغيره
 اذ كل بعد يفرض انه بعد الابعاد من جسم يكون نحو يمكن فرض بعد بعده

وليس مرتبة من مراتب البعد ابرج بان يكون ذلك الجسم محذو له دون غيرها واما
اذا كان البعد داخلا فلا في غير الكبر لا يوجد حد يكون غاية البعد الداخلي
عن محيطه فان كل نقطة تفرض في المضلع اذا كانت له غاية البعد عن حد يكون له
غاية القرب عن حد اخر فان محذو في جسم المضلع كالمكعب موجودة بالفعل
فكل نقطة تفرض فيه ما عليه من النقطة الوسيطة الواحد من السطوح يكون ابداً من المحيط
بالنسبة الى المقابل له فالنقطة الوسيطة لا يكون غاية البعد بالنسبة الى سطح
فلا توجد في المضلع نقطة هي غاية البعد هذا لا بد مما قيل انه ان اريد بغاية البعد
الداخلي غاية عن مجموع نهايات جسم من حيث هو مجموع فلا في لا يتحقق في غير
الكبر لوزان ان يفرض في المكعب نقطة يكون غاية البعد من مجموع نهاياته من حيث
المجموع وان لم يكن غاية عن كل واحد منها وان اريد غاية البعد عن كل واحد لا
نهاياته فهذا المعنى لا يخفى لا يوجد في غير الكوة لا يوجد في الكوة ايضا اذا لم تكن
ليس غاية عن كل نقطة من محيط الكوة لاننا نقول محيط الكوة سطح واحد
والنقطة الغير المكنته كل اقرب اليه من الكوة واختلاف تلك النقطة قربا وبعدا
بحسب الاجزاء المفروضة في المحيط غير معتبة لانبثاقه على مجرد الفرض والتصور والاول
الغير المتحققة غير متحققة فيكون المكنته غاية البعد فيه فان كان المحذو جسماً
فتحد بمحيط جهة القرب عنه وهو الفوق وبمركنته جهة البعد عنه وهي تحت
وان لم يكن كبرياً لا يتحد به الا احدى جهتين وهما الفوق ودون الجهة الاخرى
فلا يتحد به جهة السفلى في فرضناه حد وجهين لا يكون محذو والهاصف
وان كان حد الوجهين باجم وجب ان يحيط بعضهما ببعض والا حال لم يكن
محيط بعضهما ببعض لم يتعين بها غاية البعد لان ما بعد البعد عن بعضهما هو
اقرب من الاخر في بعض الجهات وكما يفرض غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد
عن المجموع بل يكون غاية القرب من البعض الاخر في الامتداد والاصل بينهما
والاولى ان يقع ان كان كل واحد من الجسمين المتباينين محذو او انما يتحد
جهة القرب واما جهة البعد فلا يتعين بشئ منها اصلاً لان البعد عنهما اتا
في الداخل او في الخارج وغاية البعد الخارج عن الجسم غير متحد به كالمكعب و
غاية البعد الداخلي عن احداهما انما يتحقق اذا كان كبرياً وكانت نقطة الكوة
غاية البعد عنه فهي لا يكون غاية البعد عن الاخر لان البعد الداخلي عنهما

خارج

خارج عن الاخر والبعد الخارج عن جسم لا يتحد به وايضا يلزم على تقدير تحذو
احد وجهين بالقرب من كل واحد من الجسمين المتباينين ان لا يكون تلك
الجهة واحدة معينة بل يكون جهة الفوق مثلاً وجهين مختلفين يستلزم القرب
من احدهما البعد عن الاخر لان قرب كل جسم يستلزم البعد عن المتباين له كمن
الفوق جهة واحدة معينة يقصد بها بعض الاجسام بالمكانة المستقيمة وتتركها
البعض الاخر فلا يكون محذو والقرب جسمين متباينين لا يقع كذا ان لا ينفى
في تحذو وجهين بجسمين متباينين باعياً والقرب فقط من غير احتياج الى
اعتبار البعد بان يكون الجسمان المتباينان مختلفين بالطبع ويتحدون بقرب كل
منهما واحدة من الجهتين التي هي الفوق والتحت لاننا نقول لما كانت تلك
الجهتان متقابلتين حتى ان اى بعد فرض من احدهما كالقرب مثلاً في الخارج
تمهيد الى الجهة الاخرى التي يتبادلها وضع السفلى وبالعكس فعلى التقديم المذكور
لا يلزم ان يكون البعد عن احد الجسمين قرباً من الاخر يكون جهة حقيقية مغايرة للحد
من جهتي القرب فهما اذ كل جهة راجعة الى الجهة الحقيقية كما ذكره كونه معلوم
من حقيقة السطح الفوق والتحت فذا علم ان المحذو لو كان اجساماً فيجب ان يكون
بعضها محيط بالآخر وببعضها محيط لان المحيط من تلك الاجسام انما ان يتحد
كبرياً او لا فان لم يكن كبرياً لا يتحد به الا جهة القرب منه واما جهة البعد فلا
يتحد راسه سواء كان المحيط كبرياً او غير كبري لان مركنته المحيط وان كان غاية
البعد عنه لكن لا يكون غاية البعد عن المحيط الغير الكبري وان كان المحيط كبرياً فهو
كاف في تحذو به الجهة باعتبار محيط ومركنته على ما مر بيانه وتقع المحيط حذو الاخر
لا اصلاً في تحذو به الجهة من حيث هي جهة وان كان وجوده ضرورياً بتعيين نقطة
المركنته وفيما مر به لان حيث انها نهاية جهة السفلى وبين الاعتبارين فرق وان
ضيق على بعض محذو والجهات يجب ان يكون جسماً واحداً كبرياً ولزم ما ذكرنا كونه
محيط بالاجسام المستقيمة الحركة فيكون المحذو للجهة فلما اذ لا يقع بالمكان الا
جسماً كبرياً محيط بالاجسام العنصرية المستقيمة الحركة ثبت ان جهة الحقيقية
اذا كانت موجودة ذات وضع غير منقصة في امتدادها فالحركة كان العكس كبرياً
فحصل للمحذو وهو استدارة المحذو واما اثبات ما سوى ذلك المحذو من الاخر
وبما استدارتها فبحاج الى نظراً طبعي او معتد سبي والحكماء على كونه الاثبات

برهان منها طبيعية ومنها تعليلية يؤدى ذكرها الى التطويل واما ما نقلت
 المعلم الاول وتمسك به صاحب على كروية المحرك فانه لو كان مضطعا لزم الخلل في
 خروج الزوايا عن احدا زواياها وكذا لو كان بيضا او دسعا لاحتج الى فراغ وموضع خلل
 وان الحركة لا تحتاج الى ذلك فلو كان الاقناعا وليس بههنا فان البيض لما كان متولدا
 من دوران القطع الزاوية على قطره الاطول والعكس متولدا من دورانه على قطره
 الاقصى فاذا لم يكن محركة الا على القطر المتولد ذلك الشكل من الازالة اليه لم يلزم
 الا انه من حركة الحركة من عدم الاحتياج الى فراغ ومكان ونقل الشئ الرئيس
 اقتدارا كل من مفسر كلامه في الفيلسوف ومنه ما نقلت من مفسر في تفسير
 الكتاب السماء والعالم انه ينبغي ان يحمل كلامه على احسن الوجوه من ان حركة الدوير
 في الحركة لا يتبع منها بوجه من الوجوه خللا وقد يكون ذلك في الشكل البيض اذا تحرك على
 قطره الاقصى والعكس اذا تحرك على قطره الاطول متمسكا وكذا اذا كان على مسطحة
 وانت تعلم ان كلامه بهذا الاعتبار لا يخرج عن الشك في ان يكون محركة الشكل
 اذا كان بيضا على غير قطره الاطول متمسكا وكذا اذا كان على مسطحة على غير قطره
 الاقصى فلا يلزم الخلل الا على فرض انه مستحيل فلا محذور فيه ومن الاقناعيات
 ايضا قول الفلاسفة ان شكل الكروي افضل الاشكال فهو الباقى بالجملة اسمها واما
 ان شكل الحركة افضل الاشكال لانه اقدمها بالطبع وانما بالذات واحاطها
 لما يحويه واحكمها في القوام واصونها عن الافات اما الاول فلان المتشكك انما
 يتصف بالوحدة الطبيعية والمتشكك باسم الاشكال انما يتصف بكثرة عارضة
 بغير طبيعية اعني الاضلاع والزوايا ولا شك ان الوحدة في كل شئ قبل الكثرة و
 ان ما بالطبع اقدم مما بالقسم وايضا اثبات جميع الاشكال المضطعة يتوقف
 على اثبات الشكل الكروي واثباته لا يتوقف على اثبات شئ كما يظهر بوجه الهندسة
 فيكون اقدمها بحسب الوجود العيني والعلمي جميعا واما الثاني فلانه ذو مقدار
 محدود وهو المركز وذو غاية محدودة هي المحيط وذو واسطة محدودة
 هي البعد بينها ومتى زيد او نقص منه لم يكن كرويا وليست محال في الاشكال الكروي
 هكذا واما الثاني فلانه يشتمل على شكل يكون قطره م ويا لقطره وان
 يشتمل على شئ مما هو ماوله في المقدار ويدعى كرويا فلو كان من هذا السبيل
 قوله في واما الموصوفون واما الرابع فلان القانون الهندسية قد ان على ان الشكل

التي

التي هي ذوات الاضلاع الكثيرة مفضل الى ما هي البسط منها اعني المثلثات ثم انك
 قد تجل بسبب تجزئتها الى مثلثات اخرى ليس هذا الصنع منات في الشكل الكروي
 واما ان من فلات الجسم في الزاوية مفضل الى فلات بسبب عروضا للزاوية
 لحدة احداها عما يقويها على مقاومة المصادم بخلاف الكروي لتدويرها وعدم
 رجحان بعضها على بعض في عروضا لآفة وبدل على كروية الشكل من هذا السبيل
 قوله في فارجع البصر هل ترى من فطور واما ان افضل الاشكال الباقى بالجملة اسمها
 الفلكي فانه الجسم الفلكي هو الكمال الاجم فيجب ان يكون حقا بهذا الشكل
 الذي هو اشرف الاشكال فلهذا اقتناعية على كروية الشكل ذكرها الشيخ الرئيس
 العامري في كتاب الايجاد عن الاحداث والامام الرازي في المباحث الهندسية
 في ان الشكل بسيط لم يتركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة
 اي بحيث يكون بعضها طبيعة وبعضها طبيعة اخرى فلا بعضا من الاقناع
 وان انصرفت جزء منه صورة كوكبية او تدويرية او فارجية لكن ليس لما في
 صورة في لغة تلك الصورة كما في المركبات الهندسية وقد يطلق البسيط
 في الاجسام على معنيين آخرين احدهما ان لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع
 بحسب الجنس فيتمثل الافلاك والعناصر والاضلاع الارضية والاعضاء البسيطة
 كجوانية والمركبات المعدنية وبعض النباتات والاحزان كجزء مقدار
 منه وما في الاسم والحد فيخرج منه الافلاك وبعض من الاعضاء البسيطة
 فان الاسم قد يكون موصوفا للطبيعة بشرط انصافها بصفة مخصوصة لا توجد
 في الجزء وحدت باعتبار ذلك الاسم كاسم كروي مثلا فانه لما اشتراط التجويف
 وطولانية الشكل والحد كونه وان يكون في وضع ذلك الاسم وكذا في حده لم يحد في
 على جزء الاخرية يتركب من تلك الصفة وان شارك في اصل الطبيعة
 فقط وفي اسم وضع لها وكذا الفلك فان اسم موضوع للطبيعة الفلكية بشرط
 انصافها بالهندسة فلا يصدق هذا الاسم على جزئية لا تتفاد هذا الشرط عنه
 هكذا اقبل واقول لو كان اسم الفلك موصوفا للطبيعة مع قطع النظر عن شرط الكروية
 لما صدق ايضا على جزئية لان جزء الفلك ليس جزء فلكا بحسب الحقيقة كما مرنا
 بيانه في الشكل وقد حلت بعضهم المعنى الاخر المعينين بتقسيم الجزء الى ما هو بحسب
 حقيقة والى ما هو بحسب جنس فقال يتركب الافلاك والاعضاء البسيطة من

الباطن

في المعنى الثاني دون الاول اذ فيها اجزاء مقدارية هي العناصر ولا يثبت ركنها
في اسماء وحدودها اقول التحقيق ان المقدار مطلقا ما يكون مساويا للكم مطلقا
في الكم والحد كما هو جوابه ولا يخفى حقيقة الفلك جزء مقدار على ما حققنا بل جسمية
كسائر الاجسام فلا يكون الفلك مندرجا في شيء من هذين المعنيين المختل اليها
المعنى الاخير والاجزاء المقدارية حقيقة بعض المركبات العنصرية كاليات قوت و
الاعضاء البسيطة ليست في العناصر بل العناصر اجزاء جسمية تلك المركبات
من حيث انها جسمية واما اجزائها من حيث انها نوع فمخصوص فلا يكون الا ما هو
معها الصورة النوعية التركيبية فيندرج تلك المركبات تحت كل من هذين المعنيين
الا ما يكون الاسم والحد للطبيعة مأخوذة مع صفة لا توجد في الجزء كالسريان
كانه فلا فائدة في تحليل المعنى الاخير للمعنيين لانه لا يقبل الحركة المستقيمة
اي لاينية ومن كان الفلك كذلك كان بسيطا انايما انه لا يقبل الحركة المستقيمة
فلان كل ما يقبل الحركة المستقيمة اذ هو في هذه الحركة فانه متجه الى جهة
وتارك اخرى وكل ما هذا انه اذا توجه الى جهة والتحرك على حيز على سبيل
الامكان وان لم يتحقق بالفعل فالجهة متجهة قبله من حيث هو كذلك لان المكان
طلبه الجهة وتركها انما يكون بعد تحركها وكل ما يتحرك الى جهة قبله فهو لا يتحرك الى جهة
لان متحركها قبله فالقابل للحركة المستقيمة لا يتحرك الى جهة ويتحرك على سبيل
المتحرك لا يتحرك الى جهة فهو لا يقبل الحركة المستقيمة ينتج ان الفلك لا يقبل
الحركة المستقيمة والى هذا اشار بقوله والنسك ليس كذلك بل يتحرك الى جهة
فلا يكون قابلا للحركة المستقيمة واعتبر في علمه بان تحرك الجهات قبل الاجسام
اتى ذوات الجهات والحركات المستقيمة بالجسم المتحرك ويوجب كون ذلك الجسم
مقدما عليها لان محدة الجهة لما كانت سببا لها يكون متقدما عليها وهي لا يتصور
ان يوجد متاخرا عنه عن تلك الاجسام فاما ان يكون متقدما عليها او متاخرا
معها وعلى التقديرين يلزم تقدم المتحرك ودعى ذلك الاجسام لان المتقدم على المتأخر
وعلى المعنى متقدم كانه في بحث التلازم بين المادة والصورة فذلك التقدم اما
بالعلمية او اما بالطبع وكلاهما في اما الاول فلو استحي ان يكون الجسم علته فاعلمية
كما بين في مقدمه واما الثاني فلان المتحرك كما سبق محيط سائر الاجسام وتقدم
المحيط على محيطات اجسامه كان محلا كما سبق في اثبات ثبته العقول وهو متبع

وجوابه

وجوابه ان تقدم تحرك الجهات على ذوات الجهات والحركات المستقيمة ليس من حيث
انها اجسام بل من حيث انها ذوات جهات فيجوز ان يكون بالعلمية بان يكون
علته لها من حيث انصافها لهذه الصفة اللازمة ويجوز ان يكون بالطبع فاما
رفع الحد من حيث انه محدد ويوجب رفع ذوات الجهة ورفع ذوات الجهة ويوجب
رفع الحد من حيث انه محدد ولا ينبغي بالتقدم الطبيعي الا ان يكون المتقدم بحيث
يوجب رفعه رفع المتأخر من غير عكس ومنى كان الفلك كذلك وجب ان يكون بسيطا
اذ لو كان مركبا فاما ان يكون كذلك احد من اجزائه البسيطة على كل طبعي او قسري
او البعض على كل طبعي والبعض الاخر على كل قسري لا سبيل الى الاول والا لكان
كل واحد منهما كريا لان الشكل الطبيعي البسيط هو شكل الكرة لان القابل الواحد
الذي هو الطبيعة في القابل الواحد الذي هو الجسم لا يفعل الا فعلا واحدا متساويا
وكل شكل غير الكرة وان كان في زاوية له كالشكل المثلثي والحلق في حقيقة
ابعد عن المركز واختلاف امتداد في الطول والوضو والطبيعة البسيطة لا تفعل
من نوع واحد الا فعلا واحدا كمن استشكل الامر في الكرة المجوفة الصادرة عن
الطبياع البسيطة الفلكية او العنصرية اذ لا يوجد فيها اختلاف سطحيين
اقول يمكن دفعه بان حقيقة كل من كليات الافلاك والعناصر تقتضي لذاتها
ان يكون له مكان خاص ووضع خاص ويولد كل منها لا يقبل الا مقدارا
معينا في موضع معين فالطبيعة اقتضت بعد ذلك شكلا يكون ذلك الشكل البسيط
الشكل المنصور في حق ذلك الجسم محض التجويف لا يمتنع الطبيعة بالاف
بل بالعرض ثم ان بعض اهل علم قد اراد التفتي عن حصول الكرة المجوفة عن
الطبيعة البسيطة فاذا قاعدة متصورة بها افر ازكرات العالم بعضها من
بوجه لا يلزم حصول كرة مجوفة بالذات عن طبيعة واحدة وقال ان العلم
كان اولاً كرة مصمتة متناهية محصل في شطرنج منه وهو اقصي الثامن الى المركز
صهية مفصلة فيها انفصلت وافزرت كرة مصمتة متناهية وبقيت فورا
كرة مجوفة هي تلك التاسع ثم عرضت من اقصي الى المركز صهية اخرى
مفصلة فانفصلت وافزرت كرة اخرى مصمتة ايضا فبقيت هي الثامن وهكذا
حصلت صهيات في كل باق الى ان ينتهي الى كرة الارض وليس شيء من هذه الايات
المفصلة المتناغمة الواردة بعضها على بعض بصورة متوالية ويتعلق بطريق

من الافراز والتفضل نفس حرة او صورة منوعة ولما كان بين تلك الهيئات
وتعلقات النفوس والصور بالبوابة معية ذاتية لم يلزم خلق جسم في صورة
عن نفس او صورة يكون مبداء مصل وضع مستدير او ايني مستقيم وهذه الصورة يتصور
افراز الكواكب النذرية والخواارج السفي كرات غير مصمتة او غير متشابهة انتهت
الفاظه اقوال الجنب من ارتاضت نفسه بالترياضات الفلسفية وفنايها في تحقيق
معارف الحكمة ثم انه بما لا يكون تصحيح الكلام القياس ولا هو بسيرة نفسه
لوجوده من الخبط والخلل الاول انه يلزم على تصويره كون الوجود او لا تعلق
بجسم واحد ليس له في نفسه احد النفوس الصورة الطبيعة بل الصورة المتدرة
وانما اكتسب سائر النفوس الصورة بعد الافراز بواسطة تلك الهيئات
المفصلة وعلت بطلان هذا القول بما سبق في مباحث التلازم بين المادة والصورة
من ان الجسم لا يشكرك وجوده في الصورة الاقدارية عالم بغير صورة اخرى
طبيعة ولا المادة تتقدم مجرد الابدات تابعة في وجودها لوجود صورة اخرى سبق
الابداتية الهولونية كما يظهر تباعل حال التخلخل بالحرارة والتكاثف بالبرودة
من تبدل الابدات وبقا الصورة النوعية الثاني فيعلق خلاصته مفصلة ببعض
معين من ذلك الجسم المخلوق اولاد و بعض اخر منه مع كونه واحدا متصلا بغير تلك
الاجزاء ترجع الى اربع الثالث انه يلزم ان يكون الجميع العالم مجسما هود واحدة و
هو خلاف ما هو المشهور المتعارف عند الجمهور من ان هود تلك مخالفة لهود تلك
اخر وهود تلك العناصر الاربعة انه يلزم ان يكون نفس تلك كرات عالية ارون وحسن
من نفس تلك كرات سافلة تكون الهيئات الكمالية القابضة على انفسه اكثر
مما على العلية وطان الجسم الاكل تغلب عليه النفس الاشرف فعلى قاعدته جرم الارض
يلزم ان يكون اشرف من جرم الفلك الاقصي فيلزم ان يكون لها نفس ونفس اشرف من
نفس الفلك الاقصي وان يكون الارض دايرة الحركة الوضعية غشا وشوقا الى المبدء
الواحد وهو مستبعد جدا الخامس ما تقدم و به من عليه في الفلسفة الكلاكية من
الكثرة الفلكية عقلا مفارقا تشبه به نفس تلك الكثرة في تحركاتها وتشوق
اليه وان تلك العقول مباد فاعلية لذواتها فمعدن تلك الافلاك ومفيض
اجرامها انما يكون تلك العقول الفعالة المتقدمة عليها لا الهيئات الطارئة عليها
العاصرة لا المتأخرة عنها السادس انه على ما صدره يلزم ان لا يكون شي من الاجرام

الخاص

التي هي فوق الارض كرات مستقلة بل تكون حالها حال المتميز الفلكية كرات لا يبا
صحة التحيز بالتصريح بما فضل السبع ان ما ذكره ينافي قولهم لا جسم فله شكل في
الاجزاء من طبيعة تلك ما سوى الارض والكواكب والاجرام الفلكية والعقودية يلزم
يلزم ان لا يكون لها عنده على ما صورة شكل طبيعي صلد عن جليها بها الناس ان قوله
ولما كان تلك الهيئات وبين تعلقات النفوس والصور بالبوابة من المفروضات
معية ذاتية لم يلزم خلق جسم في صورة من نفس او صورة متشابهة على تناقضه لانه
لو لم يكن تلك النفوس او الصور بالبوابة متوقفا على الفصل والافراز لزم صدور الكثرة
المصمتة عن كونها على ما هو مقتضى الطبيعة الواحدة عند فينهم ببناء ما هو بحدده
من البنية الى غير ذلك مما ياتي في القول حكما و ينافي ما هو مقتضى الواقع ولو كان كل واحد
منها كرات فله تحقق الخلا في جزم تلك الاجزاء لا على ان يحصل من مجدها سطح كروي
كروي متصل الاجزاء او يلزم ان يكون الفلك مجموع كرات متساوية في جزمها مصلصة
على حسب تلاقى تلك الكرات فلا يلزم من تلاقيا سطح واحد كروي متصل الاجزاء كون وجود
مثل هذا السطح ضروريا فيجدد به جهة الفوق تحف ولا يسيل الا ان في وانما نشأ
لانه لو لم يكن لا واحد منها كرات بل يكون جميعها او بعض منها كرات يكون طالبا للشكل
الطبيعي عند زوال القاصر فان القاصر لا يكون دايميا كما بين في مظلانه فيكون
قابلا للحركة المستقيمة فان بقية الشكل لا يتبقى الا بالحركة الانسية ومنه ذلك
يجوز كونه دفعا مكابرة **هلف** فتقدمه على المحذور تقدم الجزء على الكل فلها
مدخلية في تحديد الجزء فلو كانت قابلة للحركة الانسية وان كانت تلك الحركة على
دايرة مركزها فتمتد العالم لمكانات الجهة متحدة لانها هذا ما بين ان الفلك
لو كان مركبا من اجزائه موجودة متباعدة بعضها عن بعض كان سطحه ايضا متقسما
في خارج المسطوح فيكون جهة الفوق متعددة يكون كل واحد منها قابلية و
متحدة بجزء واحد من الفلك فاذا تحرك ذلك الجزء حركة انسية على نحو كان يلزم
خلاف ما هو المفروض واعلم ان مكان حركة الانسية في جسم يتوقف على وجود
الجهة وتحدد بها جسم اخر او على انه يعدم جهة وعدم تحدد بها مكانات الحركة
الانسية متعينة فانه في شرح القاضي من كون اللازم هو تقدم جزمها على كراتها
لا عليها وكذا ما في تحوشت الفيزية عليه من اللازم على هذا الفرض ان مكان الحركة المستقيمة
لا القبول المقارن للفعالية والمستحيل هو فعالية الحركة المستقيمة لا مكانا مطلقا

وقد علم من ذلك ما بقا من ان من جهة ان القاسم لا يكون دائريا فاما
 فيها ايضا من ان اللازم ان يكون ماعلى الشكل القاسم طالبا للطبيعية
 وطبيعة وجوده ان يكون اتقنية في نفس الامر وان كانت ممكنة بالذات واعلم
 ان للفلك سبعة في اثبات كروية الفلك طريقين الاول من جهة كونه محدرا للجزء
 وقد مر بيانه والثاني كونه حافظا للزمام وبيانه ان حركته لما كانت دائرية فلو
 كان مركبا من اجزاء متخلفة الطابع كانت اجزائه متداعية بطبيعتها الى
 الاشكال والميل الى احيائها الطبيعية وطبيعة المركب وان قسرت الاجزاء
 على الاجتماع لكن لا يزال تنقية قوة طبيعة الكل والضعف بسبب قوى الطبع
 الاجزاء بالتدريج الى ان يزدول بالكلية فيغلب عليها قوة الطابع الاجزاء يتجلى
 فيقطع حركته بزال سببها هذا وهذا الحكم وامثاله المذكورة في الفصول الاربعة
 من احكام محدروا المكان والزمان لكنهم يعمدون في سائر الافلاك بنوع والجنس
فصل في ان الفلك قابل للحركة المستديرة هذه الفصل مشتمل على امور ثلثة
 احدها ان الفلك قابل للحركة المستديرة وثانيها انه ذو ابعاد وميل مستديرة
 يتمكن برعلى الاستدارة وثالثها انه ليس في طبيعة ميل مستقيم اما الاول فاما
 لبرهان عليه قوله لان كل جزء من اجزائه المفروضة فله وضع معين ومي ذات
 معينة بالقياس الى ما في جوفه وحصول هذه الوضع ليس من مقتضى طبيعة
 لا يقتضيها ان بطبيعة مقتضى حصول وضع معين ومي ذات معينة لذلك الجزاء
 لقياس الى غيره لتدعى جميع الاجزاء المفروضة الفلكية في الطبيعة اذ لو لم يكن
 الاجزاء في الطبيعة بل كانت لكل منها طبيعة خاصة لمقتضى وضعها معين ومي ذات
 معينة لزم ان يكون الفلك ذا اجزاء مختلفة الطابع فلا يكون بسيط وقد ثبت
 كونه بسيط وحقق واما اشكال بعض الافلاك الى الكواكب والاندواية فلو كان
 مثلا يكون فوجبه لكانت اجزاءه حاصلة من القواصل الاجل تفاوت
 في اجزاء القواصل وعلتنا ايضا ان مقتضياتها ليست مخالفة لمقتضيات بقاها
 الاجزاء فلا وجه لتخصيص هذا الحكم لاجل ذلك بالمحدد وعدم جريان في غيره
 من الثمانية في كونه في الطبيعة واذ قد ثبت ان الاوضاع هي ممكنة لاجزاء الفلك
 ليست من مقتضيات طبيعتها المستديرة فكل جزء يمكن ان يكون في طبيعة ان
 يزدول على وضعه ويصل الى وضع اخر ولا يمكن ذلك الا بالحركة على وجه لم يجرى الا

في ان الفلك قد ثبت
 الفلك طريقين

على كونها

عن كونها متصلا واحدا شيلا يلزم الخرق عن الفلك ولعدم جواز المستقيمة
 عليها في العناصر تعين المستديرة فثبت كون الفلك قابلا للحركة المستديرة
 واثبت عليه بان الفلك لو كان قابلا للحركة المستديرة لكانت حركته الى جانب معين
 لا متنازع الحركة الى جميع الجوانب وحركة الفلك الى جانب معين مع قسوى نسبة
 الى سائر الجوانب بسبب طبعه بوجه ترجيح من غير مرجع وهذا هو واجب عنه بان يقتضي
 المذکور ان لا يكون في مادة كل فلك من تلك الافلاك لا يقبل الا للحركة المستديرة
 الى جهة معينة اولان العناية بالثبات لا تحصل الا بهذه الحركية او
 لان نسبة كل فلك لميله المفاخر الذي هو مقسوفه لا يحصل الا بتلك الحركة وفي
 كونه في الطبيعة لئلا ان يزدول مثل هذا المنع في اصل الدليل بان نقول بجزء ان يكون حصول
 وضع معين للاجزاء لا لافلاك لنفس الطبيعة بل للامراض وان لم يعلل خصصه بقوله
 هذه المنع لا يقدم في صحة الدليل بل يفرزه لان حصول الوضع المعين اذا لم يكن نفس
 الطبيعة لكانت نسبة الطبيعة الى سائر الاجزاء نسبة واحدة فكانت الفلك
 في ذاته قابلا لسائر الاوضاع ونحن لا نرى صحتها هذا وفي شرح التام في هذا الموضع
 الاية والمذكور ان ادم وهو قومه وايضا اذا تمركب بسيط على الاستدارة فلا بد منها
 من قطبين معينين ساكنين ومن دائرة مخصوصة متفاوتة جدا في الصغر والكبر بينهما
 النقطة المفروضة فيهما بجهت مختلفا اختلاف عظيم بالسعة والبسط مع استواء
 جميع النقط المذكورة المفروضة في ذلك البسيط وصلاحيتها للقطب والكون
 ورسم الدائرة الصغيرة والكبيرة للحركة البسيطة والسريعة وانه في جميع الاوضاع
 هذه الامور من توالي تعيين حركته فلا يزدول من غير مرجع ولعله بعدد توالي الاجزاء
 المذكور او لا لا بعدد ذكره ايراد اخر على الدليل وان كان الفلك حلا في هذه الاوضاع
 لا يمكن ان يقول ان حاله التي يقتضي كون جزء من الفلك قريبا من حركته وجزء اخر
 قريبا من مقعده بحيث يمتنع تبدل احدهما بالاخر مع تثبته في مجموع في مقتضيات
 في الطبيعة لكون كل من الاجزاء على وضع مخصوص ومي ذات معينة كونه في حقيقة
 لكن يجب ان الفلك لما كان متصلا واحدا وكانت اجزائه في حقيقة فلو تبدل
 جزء الفلك الى الجزء الثاني في يلزم حركته وحركته المستقيمة وهذا هو الجواب
 الاوضاع للاجزاء المفروضة بالنسبة الى ما في جوفها فانه لا يوجب حركته المستقيمة
 بل يتسبب في ذلك بالحركة الوضعية الغير المتسببة على الفلك اقوله وهذا الجواب ليس بشيء

لان جواز الحركة المستقيمة على الفلك بمعنى مكانها في الواقع هو اول الجنب وتجوز
 العقل الذي مرجعه نحو الاحتمال العقلي لعدم قيام البرهان عنده على امتناعه
 لا بد من كون الطرفين في الواقع والافان في تقضيته والاول ان يقال كون بعض
 اجزاء الفلك فوق وبعضها تحت امر تقضية جسمية الفلك لذكرها بخلاف اوضاعها
 المعينة بالقياس الى اوضاعها ما في جوفها فان النجوم لا تصير في شئ الا بان يكون
 الاجزاء بعضها الى بعض نسبة خاصة بها يتحقق اختلاف تلك الاجزاء بالوقوع
 والتجسمة والتميز واليسرة فمن من جهة وزيات ما هو به الجسم ووجوده وانما يتما
 الى الامور في جهة وفيه لم يست من جهة وزيات ان لا يوجد الجسم به ومنها فالاول
 ليست معلومة بشئ بخلاف الثانية فانها عينا ج في ثبوتها ان معلومة ففلكها في الفلك
 ان كانت الطبيعة الفلكية امر لا زما لا يلزم ان كان التبدل المستلزم لقبول الحركة
 الوضعية لا متناهي الحركة الانسية واما الثاني فاش راسية بقوله ونقول ايضا
 يجب ان يكون فيه مبداء ميل مستدير يتحرك به والميل حالة في جسم مغايرة للحركة المستقيمة
 الطبيعية لو سطرنا الحركة لولم يعق عائق ويعلم مغايرة لها لوجوده بدورها
 في الجسم المرفوع وباليد والذوق الملتصق السكن تحت الماء والاى وان لم يكن
 الفلك ذا مبداء ميل مستدير لما كان قابلا للحركة المستديرة لكون الثاني كاذب
 فالمقدم متلهم بيان ان طبيعة ان لا يكون في طبيعة مبداء ميل مستدير لما قبل الميل من خارج
 المناسب ما كان الظرفية لوالاقتضا على الضميمة او ترك الغفل بمبداء او كثر الطبع
 بمعنى الحقيقة والاخر اول فلا يكون فيه ميل اصلا اذ الميل اما ان يكون طبيعيا او متزيا
 فيستتبع ان يتحرك على الاستدارة لان الميل كما ذكرنا ان الطبيعة لا تمنع حدوث
 المع من العلة التي لها الة في احداثه بدونه تلك الة واذا امتنع الحركة
 المستديرة على الفلك لما كان قابلا لالافقتب الملازمة وبطلان الثاني يعلم بما
 سبق البيان وفي هذا المقام وانفك لسؤال مشهور لم يدفعه احد تقريه ان كان
 الة ان لا يثنى لا يثنى في امتناع وقوعه لا قبل عدم علة بل لا امتناع الة ان كان مع
 الاول فانه يمنع وقوعه لو سطره كونه علة وهو انتفاء الواجب عن مستحيل الة
 فاما كان الحركة المستديرة ايضا للفلك لا يثنى في امتناع وقوعه لا قبل عدم علة
 ان في الميل المستدير اقل يمكن دفعه بان هذه المسئلة واشتالها على حكم عيني شئ
 حكم من جهة قبول الة وانما كان القطر عوارا من الموجودات بطول في الابدان

تحقيق في دفع السؤال المشهور

وما هو فوق الكون دون العالم الانشاقات والاكسبات العرفية التي قد تمنع
 القابل عما يستحق لذاته ويصده عما يستوجب بحسب قابلية ذلك لان العقل
 لا يشاء ان يصفها ذاتية والامكانات فيها كاشفة عن وجوبها ناشية
 عن علل اجابية واما حكاية المكان لعدم الجمع الاول فالوجه في ذلك ان المكان
 فيه مجردا عن العقل لا يثبت له في نفس الامر عند ملاحظة المهية بنفسه مجرد عن
 غيرها فاني بهذا الاعتبار لا موجودة ولا معدومة فلا يثبت لها شئ بحسب طبيعة
 للفلسفة قاطبة كلية ثابتة عند فهم حسب اصولهم الفلسفية مع ان كل كمال
 وجهة فقيده يمكن شئ في عالم الابداع بحيث لا يورث الاخرة وفن في النظام
 وهو واجبه الصدور عن الواجب مجردا عن النقص والنجس والتغير فلهذا
 القاعدة تثبت هذه المسئلة ونظايرها اذ لا يثبت في الاوقات الفلكية في
 مطلق الحركة المستديرة امور سابقة على الامكان الاتفاقية والموانع العرضية
 وانما قلنا لو لم يكن في طبيعة مبداء ميل مستدير لما قبل الميل المستدير القس من كمال
 لانه لو قبل الميل القس وتحرك من خارج لتحرك بتلك القوة القسبة مسافة معينة
 في زمان معين لعدم تقدر الحركة في الان ويكون ذلك الزمان اقصر من زمان حركة ذلك
 طبع معاوق للميل القس لا خلافا حتمي تحركها يتحرك بميل تلك القوة القسبة
 في عين تلك المسافة والاى وان لم يكن زمان حركة الجسم الاول اقصر من زمان
 حركة الجسم الثاني ذي المايق طبع والاول عديم العايق اصلا او مع عايق غير
 طبعي مشترك بينهما فضا كان الشئ الذي هو الحركة مع العايق الذي هو الميل
 الطبيعي فهو لا مع صف وذلك الزمان الاقصر نسبة مقدارية لاجه الى الزمان
 الاطول فان الزمان مقدار وكل مقدارين من نوع واحد لابد ان يكون بينهما
 نسبة مقدارية ولكن زمان ذي ميل عشرة زمان عديم الميل مثلا فاذا فرضنا ميل
 اخر ميله اضعف من الميل الاول بحيث يكون نسبة الى الميل الاول مثل نسبة زمان
 الاقصر الذي هو عديم الميل الى الزمان الاطول الذي هو الحركة ذي الميل الاول فيكون
 لاجه عشرة فيتحرك ذو الميل الثاني بتلك القوة القسبة او بثلثها في مثل زمان
 عديم الميل مثل مسافة حركة عديم الميل لان الحركة تزداد سرعتها وينقص
 او ينقص زمانها وطول بقدر انتفاص القوة المبيلة المعاقفة وازديادها
 في الجسم المعين في المسافة المعينة فكل ما كان الميل المعاقف فيه اقل كان زمان حركته

قاعدة كلية

تحت زعم عديم الميل زمان
ذو الميل مثلا

اقصر وكل ما كان الميل الكنه كان زمانه كنه الطول لانه لو انتقص شيء من القوة
 المعاوقة في جسم ولا يزداد السرعة اللازم القطر الزماني او زاد شيء منها
 ولا ينتقص اللازم الطول الزماني لم يكن القوة الملية مانعة من حركته حصف
 راما بطل الحركة القسرية في الاجسام المتخالفة كالقطن والاجسام الصغرة
 بحجم قلة القبول والاحتمال فيها لا لاجل الانتفاض من القوة الملية المعاوقة
 فلابد منها لنقص على هذه القاعدة فظهر ان جسم القليل الميل والذي لا ميل
 فيه يقف ويان في الزمان المستغرق لتبويها في السرعة وهو ممدوح وانما انه لا بد
 للحركة من امور ثلاثة زمان ومسافة ومنه في السرعة والبطء وكل حركتين
 متفتحتين في امرين من هذه الامور فلا بد من اتفاقهما في الامر الثالث ايضا
 وكل متفتحتين في واحد من هذه الامور فلا بد من اتفاقهما في امرين من الباقيين
 على نسبة فلا بد من اختلافهما في الامر الاخر منها على تلك النسبة فان التفتحتا
 مثلا في حدة من السرعة والبطء اختلفتا في الباقيين كانت نسبة الممتدة الى الممتدة
 كنسبة الزمان على الزمان على التساوي واذا التفتحتا في الممتدة واختلفتا في
 الباقيين كانت نسبة السرعة الى البطء كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل
 واذا التفتحتا في الزمان واختلفتا في الباقيين كانت نسبة السرعة الى البطء
 كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وهذا هو الميل الاول وعدم الميل في الاجسام
 الثلاثة كما لم يكن اتجا حركتهما في حدة من السرعة والبطء ويكون اتجا في واحد
 الباقيين ففرض الاتحاد في تلك الاجسام اما باعتبار المسافة كما فعلت في اللازم
 على هذه التقدير اتحاد الجسمين القليل الميل والقديم الميل في الزمان ايضا وباعتبار
 الزمان كما فعلت في اللازم ح اتحادهما في المسافة ايضا وعلى التقديرين فالحق
 لازم وهو اتفاق الحركتين في الامر من من الامور الثلاثة المذكورة مع اختلافها
 في واحد منها واما ما اورده في هذا المقام من عدم تسليم امكان ذي ميل يكون
 نسبة ميله الى ميل فللميل كنسبة الزمانين والى فليس لاحتمال انتها الضعف
 في الميل الى الاضعاف عنه ثم على تقدير تحقق ميل يكون على النسبة المذكورة
 في عدم كون تسليمة معا وقا للميل القسرة لانه لو توقفت المعاوقة على قدر القوة
 بحيث لا يوجد بدونها ثم الحكم يكون نسبة الزمان مقدارية ونسبة المعاوقتين
 عددية فمنه في بان مراتب القوة والضعف في القوة والكيفية المراتب الزيادة

والنقصان

والنقصان في المقدار لا يقف في شيء من مجانبين عند حد لا يمكن له التجاوز
 عنه بحسب الذات وكما ان الاجسام لا ينتهي في الانقضاء لا يقبل النقص ولا
 في الزيادة الا ما لا يحتمل الزيادة الا لما يخرج عن الطبيعة الجسمية فكل الميل
 في تنقيصه وازدياده فانه وان بلغ غاية الضعف لم ينته في المعاوقة غاية
 في الباب انه معاوقته يكون خفيفة وان كان ما يتعلق بالمقدار من حيث
 قبول الزيادة والنقصان بتبعيته المقدار كمال المقدار في سائر الاحكام قبول
 المساوات والمعاودة والعادية والمعدودية والتشارك والضم والفرق
 بينه وبين المقدار تكون تلك الاحكام في احدهما بالذات وفي الاخر بالعرض
 وانما في هذه العلامة القوشجي بان الحركة اما ان يكون بدون المعاوقة في زمان
 او لا يمكن فان امكن نقول بعض من زمان الحركة في ذي المعارف القور باراد النفس
 الحركة والباقي باراد معاوقته في هذا ايزيد زمان حركته في المعاوق الضعيف
 على زمان حركته عديم المعاوق باقتضيه نسبة المعاوقتين وان لم يكن بطل الاندثار
 لا بناء على فرض امور يكون بعضها محال على فعل مثل الخلاف ذلك المحل لا يلزم
 بحسب عن المعاوق اقول يمكن في الجواب اختيار اثنين الاجرة ولا يلزم منه بطلان
 وذلك لان حاصل البرهان ان وقوع الحركة من عديم المعاوق في زمان محال ولو لم يكن
 لم يلزم من فرض وقوعه في الامور الممكنة التي هي حركتنا الجسمين الاخيرين في الزمان
 المذكور امح محتمل في زمان حركتنا المعاوق وحركة عديم المعاوق ولما لم
 فيكون وقوعهما في زمان محال فكل حركته من ان لا يكون في زمان وقوعها لا
 في زمان ايضا ومن هذا يلزم ان حركته عديم المعاوق مطلقا وهو المكمل ويكون
 اختيار اثنين الاول فان الاعتراف يكون حركته بغير مقتضية لزمان على تقدير وقوع
 مح لا بناء على كونها مقتضية له في نفس الامر فالجزم حاصل بذلك فينتظم ان
 يستدل بهذا ايضا لو وقعت حركته من جسم العديم الميل كانت في زمان لا محالة
 والا يلزم تخلف الملتزم عن لازمه ولو كانت فيه لزمت تساوي عديم المعاوق
 وذي المعاوق وانما مح فلم يكن في زمان وهو ايضا في وقوع الحركة من جسم العديم
 الميل مطلقا وهذا الاعتراف اوردته جملة من المتأخرين ومنهم شيخ ابو البركات
 البغدادي والامام الرازي بوجه اخر وهو ان حركته بنفسها يستدعي زمانا في
 المعاوقة زمانا اخر يستجدها واحدة المعاوقة ونقصان ما صدق في قدرتها

ناذر زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما تختلف زمان المعاودة
 بحسب قوتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انقضاء من ذلك الابد ولا يلزم
 على ذلك تحق المذکور ونقد يبرهن ما استفيد من كلام حاكم حكما بحقق الطول
 في جوابه على وجه لا يبرهن عليه شي من الابدات التي ذكرها شهاب النجدي ويظهر
 وهذا ان قول المعتز ان الحركة بنفسها يستدعي زمانا ان معنى به انها لا مع حد
 من السرعة والبطء يستدعي زمانا منوطا بالبطء لان الحركة لا ينفي عن السرعة
 والبطء وما لا ينفي عن شي لا يتصور اقتضاؤها امر بدون ذلك الشيء
 وان لم يكن الشيء خيالا في الافتضاء وان عني به انها مع قطع النظر عن حد
 من السرعة والبطء يقتضي قدرا من الزمان فهو ايضا فاسد لان نسبة الحركة
 الى حدود السرعة والبطء كنسبة الجنس الى الفصول في باب نظم الانواع
 ولا تقدم الجنس في النوع البسيط لا بحسب الخارج ولا بحسب الداخل الا بالنظر
 وما لا تقدم في نفس الامر لا يقتضي شي اصلا وكذا ان كان المراد منه ان الحركة
 بمسرتها يقتضي حركة قدرا من الزمان والالزام ان يكون زمان الحركة وزمان بعض
 منها متساويين وهو محال اذ زمان بعض الحركة بعض زمان تلك الحركة بل الحركة
 من حيث انها حركة لا تقتضي من الزمان او المسافة انا امر مطلقا واما القدر
 المعين منها فاما يقتضي الحركة لخصوصية وان كان المدعى ان الحركة مستقلة مع
 قطع النظر عن العائق يستدعي زمانا ومع العائق زمانا اخر فنقول ان الحركة هي
 يقبل الشدة والضعف بحسب حدود السرعة والبطء ولا يتصور معها الا مع حدة
 من تلك الحدود فلا بد من تحصيلها في ضمن مرتبة منها ومن خصوصي والمخصص لا يمكن
 ان يكون هو الطبيعة لعدم التفاوت فيها ولا القسمة ايضا لانها والقسم الى
 الطبيعة كما هي في محله نعم اذا كانت الحركة نفسية فلا تنقسم الى قسمين
 حالها من السرعة والبطء بواسطة اذ ان مرتبة منها بقوتها انما يكون لا ياتي
 لها فينبعث عنها الميل بحسبها وبحسب الميل يتحصل الحركة على حد معين من السرعة
 والبطء فلو فرضنا ارتفاع جميع ما لا يجت وجوده مع اجسام بحسب ذاته بحيث
 هي لا يمكن ان تحقق الحركة لعدم وجود الحدة والحركة التي كانت
 الحركة نفسية في ذاتها تحدد النفس حالها من السرعة والبطء بحسب تحصيل حد
 ملازم من الحدة وواضع بل نفس في بحسب حصول الوجود والحركة على ذلك

جواب الشيخ ابو البركات
 في جوابه على وجه لا يبرهن عليه شي من الابدات التي ذكرها شهاب النجدي ويظهر

الحدة واما في الحركات الطبيعية فلم يكن للطبيعة تفاوت ولا شعور
 بالملازمة وبغيرها فلا يتصور فيها ذلك بل هي بحسب ذاتها تكاد ان تحصل الحركة
 في غير زمان لو لم يكن وكذا في الحركات النفسية ايضا اذا فرض القسمة على ان يمكن
 ان يكون لا يقع بسببه تفاوت ولا شعور ايضا بالملازمة وعدمها كما يكون في
 مطلقه واذا كان الميل في ذاته امرا مختلفا متفاوتا في كل من تلك الحركات
 احتيج الى ما يجد ميلا يقتضيه وحالا يتجدد في تفاوت الذي بحسبه سببه
 يتباين الميل وما يتبعه من مرتبة معينة من مرتبة الحركة بسرعة وبطء
 يجب ان يكون خارجا عن القوة المحركة سواء كان خارجا عن المتحرك او غير خارج
 عنه وهو المسمى بالمعاوق التي هي اوالداخل اما المعاوق الخارجية فلو كان
 كاختلاف قوام متحرك فيه كالهدوء والما وباترقة والخلطة واما المعاوق الداخلية
 فلو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا
 وما يعوقه عن اقتضاؤه ذلك بل انما يعاوق الحركة القسرية كالطبيعة والنفس
 اللتان هما مبدأ الميل الطبيعي فان كان يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين
 اعني الداخلي والخارجي ارتفاع السرعة والبطء من الحركة ويلزم من ارتفاع الحركة
 ولاجل ذلك استدل الحكماء باحوال معانين محركات تارة على امتناع عدم
 معاوق خارجي فيستو امتناع وجود الحلا وتارة على وجوب وجود معاوق
 داخلية فاقنعوا بما راجع لطبي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا في مسئلتنا
 هذه ووجه الاستدلال في المسائل ان اختلاف المعاوق لما كانت مقتضية
 لاختلاف السرعة والبطء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والحركة
 بازاء البطء وكانت نسبة المعاوقة في القوة والكنة كنسبة المثلث الى المثلث
 فيسما على الضمان كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي فاذ ثبت ذلك فنفرض
 متحركا عديم المعاوق يقطع مسافة ما في زمان واحد مع معاوقة ما يقطعها
 ويكون لاهية في اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاول على نسبة الزمانين
 فهو لا يقطعها في زمان واحد والزمنا عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف في
 وجود المعاوقة وعدمها الا ان يحصل حركة عديم المعاوقة لاني زمان بل في ان
 لا ينقسم وهو ايضا محال فلهذا افترضوا كلامهم على وجه يوافق لغرضهم ولتجمع
 الى ما كنا فيه من شرح الكتاب فنقول ان المعنى المستشعر انه يجوز لاحد ان يقول

معقول لزوم المحال المذكور انما ثبت من انه اخر غير فرض في ك الجسم الذي
 لا ميل فيه من الامور المعقولة المذكورة في الدليل فثبت على ازالة الاحتمال بقوله
وهذا المحال اعلم من فرضه في ك الجسم الذي لا ميل فيه او من فرض الميل الذي لا نسبة
الى الاول كاستنباط الميل الى زمانه في الميل الاول او من فرض الجمع من حيث
هو مجموع لكن فرض الميل على النسبة المذكورة ممكن بالضرورة والممكن لا يستلزم
مح وكذا المجموع من حيث المجموع ممكن اذ لو كان مح فاستلزم لانه ان يكون في الحالة
احد الطرفين فيرجع الى هذه الاستحالة حركة عدم الميل لا الى استحالة حركة
في الميل على النسبة المذكورة كما مر اول استحالة صفة الاجتماع وذلك
 انما يكون لو تحقق التناقض الذاتي بين الالاميرين كما في مجموع النقيضين
 فان كلامهما ممكن والمجموع اجتمعا لا يفرق بينهما فيكون بحدوده ليس كذلك
 لعدم تنافي الاجزاء فتبين استحالة احد الاجزاء كما اشار اليه بقوله
وهذا المحال انما يلزم من فرضه في ك الجسم الذي لا ميل فيه اصلا فيكون مح
في تلك الحالة قابلا للحركة المستديرة وجب ان يكون فيه مبداء ميل
ولي امتنع فيه مبداء الميل المستقيم كما سبق في ثبوت ان مبداء الميل فيه مبداء
الميل المستدير وهو المثلث واما الامر الثالث المتعارف اليه بقوله ونقول ايضا
ان الفلك لا يكون في طبيعة اى في ذاته على ما مر مبداء ميل مستقيم في الدليل
عليه بوجهين الاول ان الحركة للحجبة المستقيمة متصفة عليه كما سبق في قوله
ذلك الميل فيه يكون معطلا صاعدا ولا معطوفا في الوجود والثاني انه لما ثبت ان
الفلك بسيط ليس فيه تركيب قوى وطبايع بل له طبيعة واحدة مقتضية
للميل المستدير فلا يجوز ان يقتضي الميل المستقيم والالكانات الطبيعة الفلكية
الواحدة يقتضي الالاميرين المتناقضين اما التوجه الى شيى بالحركة المستقيمة و
الطرف عنه بالركة المستديرة مصف قيل ان الميل المستقيم وان اقتضه توجيه
 الجسم الى جهة لكن المستديرة لانم ان يقتضي شيئا منها احد وروى بان الميل
 المستدير وان لم يقتضي صرف كل جسم من الجهة لكنه يقتضي صرف الاجزاء منها بدرجة
 فتكون جميع الميل في جسم واحد لم تحقق التوجه والصرف معا من الطبيعة الواحدة
 بالنسبة الى الاجزاء وهو محال واما القول بان ذلك الصرف محال وجه يعود الى التوجه
 فلا منافاة بينهما كما في محو شيى في غاية السقوط كما يظهر بالتأمل واعلم ان هذا

ايجنا الاول ان يكون الطبيعة الفلكية حالان يقتضي احداهما مستقيما
 بنسبة الاخرى واما المحال فاقض الطبيعة هيرين متناقضين بالضرورة واجاب
 اعتبارين فلا والتالي ان الحركة المدرجة متحركة وضعية وايضا فيكون فيها
 مبداء ميل من مختلفين اذ لو لم يكن فيها مبداء احد الميلين لما قبل ذلك الميل من
 خارج على ما مر الثالث ان حركة الماء من الهوا الى ارض طبيعية وكذا حركة هذا
 الى الجو ايضا مع ان احدهما الى المركز والاخرى الى المركز فتكون طبيعة واحدة
 تقتضي توجهها الى شيى وهو وسط العالم ومبلا عنه بحركة لا الى الوسط بل الى
 ان التوجه الى مبداء ميل مستدير هو الوسط بل لانه حركات ذوات الازمان
 وروىها والى مس ان قد استحسن خاتم الحكماء تمهيدا الى بعض الاشكال الفلكية
 كبيرة محيطية صغيرة محاطة بمائة لها على نقطة مشتركة بين سطحها بحيث
 يكون قطر المحيطية ضعف قطر المحيطية والنسبة بين حركتيها في السرعة
 بهذه النسبة لكن على الشك في هذا فرضه في ك الجسم الذي لا ميل فيه مبداء
 الدور على خط مستقيم هو قطر المحيطية في تمام الدور وتكون الكوكب على قطر
 واحد منها مرتين صعودا ونزولا فيلزم من هذا ومن قولهم كل ما في الافلاك
 من الكواكب وغيرها لها حركة وضعية على نفسها اجتماع الميلين المتناقضين في ك
 عن الاول ان اقتضاء الطبيعة العنصرية الحركة والسكون بالحقيقة اقتضاء
 شيى واحد وهو الكون في المكان الطبيعي فان كان ذلك الكون غير محال في ذلك المكان
 يستلزم تحصيله فاقضاء الحركة في تلك الحالة بل معناه انها لا تقتضي الحركة بل
 اقتضت نفس ما اقتضته اولافهم يقتضي الاشياء واحدا وهو حصوله في المكان
 الطبيعي واما اقتضاء الميلين المتناقضين والابن من هذا اقتضاء امرين متناقضين
 لا تتكافأ احدهما على صاحبه وايضا من الالاميرين ما هو طبيعي بطبيعته المتحرك على الاستقامة
 وليس من الاوضاع وضع طبيعي بطبيعته المتحرك على الاستدارة ولهذا لا يكون
 حركة المستديرة طبيعية بحسب خلاف المستقيمة كما ستعلم هذا اما ذكره في الجواب
 وانت تعلم ان السؤال لم يورد بطريق النقص بل او روي بطريق المناقضة بان
 يقال لانم استحال اقتضاء الطبيعة الواحدة اثرين متناقضين كيف والحال
 انه واقع في الطبيعة العنصرية فلا يتمش فيه هذا الجواب لانه كلام على السند
 انهم الا ان تدعى مساوات السند للمنع فتدفع المنع بالدفاع السند ويحجب

واما عن الثاني فبان ان الكوة المدحرجة ذات الطبيعة واحدة بخلاف الفلك
 قائم ذو طبيعة واحدة هكذا واول قول الاول ان يقال ان الكلام ههنا في الميلين
 الذي استبين فلام ان كلام الميلين في الكوة المدحرجة ذاتيان بل احدهما وهو الميل
 المستقيم فبان ان حركته المستقيمة ذاتية وان كانت بالقوة الاخرى وهو
 الميل المستدير فبان ان حركته المستديرة عرضية بخلافه بالذات وكان ان
 حركة كل جسم حركة وضعية ذاتية بلزمها حركة جهته حركة اينية عرضية كما في الفلك
 كذلك يكون حركة اجزاء الجسم حركة اينية ذاتية على وجه حال مستقلة في كل كوة
 وضعية كما في الكوة المدحرجة وبه يخرج جواب بعينه عن النقض الرابع والخامس واما
 عن الثالث فبان ان حركة الماء على وجه الارض لا يكون الا على سبيل الاغدار فيكون
 طبيعته لانه في الحقيقة حركة الانسفال كيف ولو لم يكن الموضع الذي يتوجه اليه
 احفض من الموضع الذي يتوجه عنه لم يتوجه اصلا **فصل في ان الفلك لا يقبل**
الكون والفوق والافوق والالاتيم اعلم انه قد تعرضت على المسئلة السابقة على
 ان الفلك ليس في طباعه ميل مستقيم عدة ما بل منها ما ذكره المصنف وهو اثبات
 عند الفصل بها الاول ان وجوده عن صفة كل سبيل الابرار لا بان يتكون
 عن جسم فيد اليه وكذا افقته على سبيل الغاء لا بان يفسد الى جسم اخر وهذا معنى
 قول كبراء الفلاسفة ان السماء غير مكونة وقاسدة لكن العاقبة من المتفلسفة
 صرحوا بهذا المعنى بالحدوث والبقاء مطلقا على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود
 سواء كانت ههنا كهيوت فيقبلها او لا ومنه في الاتحاد والافتراق بقدم العالم
 والثانية انه لا يجوز عليه الخلق والالاتيم اما الاول منها وهو انه لا يقبل الكون والافوق
 فيثبت بقوله فلامه عند الجهات قال السيد المحقق ان الغائب من الكلام الاحكام ليس
 الا بالبقاء المحيط من المحذور واما ان غير القدر المحيط منه غير قابل لهذه الاحكام
 فغير ثابت مما تقرر ولعل المراد بالمحيط والافوق انه لا لان المحذور لما ثبت
 بساطته لا يكون بعض اجزائه كائنا وبعض الاجزاء جديدا وبعضها قايما بالخلق
 والالاتيم وبعض اخر غير قابل لهما الى غير ذلك من الاحكام اذ لا اولوية في بعض
 المتصل الواحد كما علمت مرارا ولا شيء من المحذور بها بقابل للكون والفوق
 ينتج ان الفلك لا يقبل الكون والفوق اما الصغرى فلما ثبت في الفصل
 الاول من هذا الفن واما الكبرى فلانه لا شيء من محذور الجهات بقابل للحركة

المستقيمة وكلها يقبل الكون والفوق من فوقها بل الحركة المستقيمة ينتج من الشكل
 الثاني ان لا شيء من محذور الجهات بقابل للكون والفوق اما الصغرى فقد ثبت
 في فصل الثاني واما الكبرى فلان كل ما يقبل الكون والفوق فصورته محدثة
 جهة طبعية وصورته الاخرى جهة اخرى طبعية فبان ان في الفصل الخامس من الفن الاول
 ان كل جسم فله جهة طبعية قبل محذورها كالف في المعايير بين الجزيئين الجية بين
 بل يحتاج الى ضم مقدمة اخرى لبيان ان الجهة الواحدة لا يقتضيه طبيعتهما مختلفا
 نوعا وهو من لامة له من دليل واجيب عنه بان اقتضاء الطبيعة لجهة ما انما هو
 بواسطة ما اقتضته من لوازمها كخاضة كالحرارة للحرارة والبرودة للبرودة لا على
 محذور ان اقتضت طبيعة اخرى ذلك الجية بعينه فاما ان يثبت ركنها في تلك القوانين
 فلا يخالف بينهما بحسب الحقيقة بل هما فردان من نوع واحد والا فالثانية غير مقضية
 لذلك الجية لعدم اقترانها بالواقع الذاتية التي هي لها دخل في اقتضاء ذلك الجية
 وكذا هذا شأنه الى كل من صورته الكائنة او الفاسدة جية بل لا محذور منها
 فهو قابل للحركة المستقيمة لان الصورة الكائنة اما ان يحصل في جهة طبعية او غير طبعية
 الجية ههنا بحسب حمله على المعنى الاعم من المكان ليشمل المحذور فيكون الظرفية
 تجوزية من باب التشبيه واللفظة في مستعارها فان حصلت في جهة غير طبعية
 فكانت تقتضي ميلا مستقيما الى جهة هي الطبعية وان حصلت في جهة طبعية فاصورة
 الفاسدة كانت قبل الفوق وحاصلة في جهة غير طبعية فكانت تقتضي ميلا مستقيما الى
 جهة هي الطبعية واما المسئلة الثانية فهي انه لا يقبل الخلق والالاتيم فيها بقوله
 فلان ذلك ايضا انه يحصل بالكون المستقيمة حمل الباء على السببية كما حمله القائل
 غير صحيح لانه لا شيء على ان الكون والفوق بالكون المستقيمة مع انهما يستلزمان لها
 بل على معنى التلبس والمراد بالكون المستقيمة ما يحصل به الجسم التوجها الى جهة
 والافوق عن اخرى والجهة متحصرة في الفوق والتحت والبواقي من الجهات
 واجهة اليها وقد علم ان محذور الجهات وكذا اجزائه لا يقبل الحركة المستقيمة
 فلو كان المحذور قابلا للخلق والالاتيم لزم المحذور والمذكور بقى ههنا احتمال
 ان يحصل فيه خلق من جهة حركة بعض اجزائه على الاستدانة كما ذهب اليه بعضهم
 حيث قالوا ان الكواكب متحركة في افلاكها حركة الجيتان في الماء فلا يبطل به
 علم الهيئة لان حركتها بلزم ان تكون مثابته حول مركز افلاكها الى ان يفسد

ولا تسمع ولا تنطق فزعم صاحب المطارحات بان لو كانت الافلاك قابلة للحرق
وقد برهن على كونها ذات حيوة فبعد حصول الحرق فيها وتبدل الجزيئات فان لم تحس
جزئتها الخوف لرسبته الى الاخرى مع ادخال ولا حيز لها من اجزائها وما سوى
لنفسها قوة في بدنها جامعة لتلك الاجزاء فلا قدرة لنفسها مع بدنها وقيل
انها ذات حيوة وان كان تحس فلا بد من السليم بتبدل الاجزاء فانه شعور بالمتناهي
ان المرء موصوب لالم واذا كانت كذلك وكانت الكواكب تحس بها بحسبها كما توهم بعض
كانت في عذاب دائم وسببها على ان الاحوال الدائمة غير الممكن الاشراف لا يتصور
عليها ان ترى قول الشريف وهو عند من البهيم القوية وان كانت عند من
من حطت بشايل ما هو ادون منها ولو لا في قوة التطويل لم كانت عليه عدة من الابواب
نيابة عنهم واجيب عنه بمقدار مسكنة عند الجميع ومنها ما لم يتوصل اليه المص وهي
سنة نزع من شخصه لا متناهي طليعة عن قبول الفصل والوصل لاستمرارها
الحركة المستقيمة كما سبقت الاشارة في اوابل الكتاب الثانية انه لا يتغذى
او لا يتحلل عنه شيئا والا تقبل الحركة المستقيمة الثانية انه لا يجوز عليه الحركة
الكمنية لاستمرارها حركة الاجزاء على الاستقامة فلا مولد ولا زوال ولا انها واما
التغذي وهو منتف في الرابعة انه لا تولد له كونه فرع التغذي ولان
نوعه لا يتعد ولان غاية التوليد حفظ النوع وتبقية فيما لا يكون بقاء شخصه
والفلك ليس كذلك لهوام حركته فلا حاجة له الى التوليد اني من انه لا يكون له
شهوة ولا غضب او المقتض منها حفظ الشخص او النوع بواسطة جنة الجلام
ودفع المناظر فلا يتصور رشي من انما في الاكوان الكواكب الفواقد الساكنة
انه طبيعة فاسدة لا حاجة ولا بارادة لاستمرارها الخفة والنقل المقتضيان
الحركة من المراكز واليه ولا طلبة ولا يابسة لاستمرارها قبل التشكل وتلك
والانصال والانفصال بسهولة او صعوبة وقد علمت ان هذه الاحكام انما ثبتت
بالبرهان في الجرم الاعلى المحدد لكتبتهم على كونهم به في غيره بالتحدس والمحدود
عند بعضهم كالمحقق الطوسي وصاحب الخفة هو فلك عظيم مشتمل على الافلاك
الثانية اذ السبعة على اختلاف القولين اشتمال الكلي لاجزائه ونفس واحدة
ناطقة بحركة واحدة السريعة فليس هذا الذي لا يحتاج في تعميم الاحكام المذكورة
لأنه ان الباقية الى تكلف لا يخفى لكنه مجر داحتمال

بالحركة

الحركة

بالحركة على الاستدارة دأبى وبينا بعد ما ثبت بغيرهم ان الزمان لا بدانية ولا
نهاية وانه مقدار للحركة ما افادة المص بقوله لانه الحركة الى نقطة للزمان
التي لا بد منها لتحفظ الزمان ويقوم محورها اما ان يكون مستقيمة انية او غير
وضعية فان المقولتين الباقيتين اعني الكمية والكيف لا يمكن ان يكونا الحركة
الواقعة في شي منهما نقطة للزمان اما الاول فلا يستلزمه البعد الغير المتناهي
او الانقطاع كما في الثانية على ما سنعلم واما الثاني فلما بين ان جسم الارض
لا يجوز عليه الاستقامة وحركته بحسب الكائن لا تحفظ الزمان لاجل ان يكون
مستقيمة لانها ح اما ان تذهب الى غير النهاية او لا بل تذهب الى ان تنطفئ
لا سبيل الا الاول والى لزم وجود بعد غير متناه لان الحركة المستقيمة الدائمة
اي غير النهاية بلا رجوع ولا انقطاع لانه لا يمكن ان يسمي غير متناه وهو يخرج فاما
من البعد صحتها ما يكون باعتبار المتساوية لا ما يكون باعتبار الزمان لان عدم
تناهي بعد الزمان في عدم جوازها بل هو واقع وعليه مبنى الكلام واما ما في شرح
الثاني اذ الحركة الموجودة ليست بعدا والحركة التي هي بعد ليست موجودة
فمنها على نفي وجود الحركة القطعية وقد استغنينا فيه من الكلام بما في كلامه
ولا سبيل الا الثاني لانها لو رجعت او انقطعت لكانت تنتهى قبل حصول الرجوع
او الانقطاع الى طرف فيكون مقتضية لكون لان ههنا حركتين مختلفتين
بالجهة احدهما الحركة المنتهية الى الطرف المذكور قبل الرجوع او الانقطاع
والاخرى الحركة المبدئية من الطرف المذكور بعد الرجوع او الانقطاع فيلزم
انقطاع الحركة الاولى لانه بين حركتين مختلفتين سكونا لان الميل يقتضي
الحركة الاولى الموصل للجسم المتحرك بها الى ذلك الطرف موجود حال الوصول اليه
يفعل الانصال حال الوصول اذا الوصول الوجود بدون الاتصال كونه متغايرين
فلا يتصور تحقق احدهما بدون الاخر وفعل الاتصال لا يوجد بدون الميل
الموصل فلو لم يكن الميل الموصل موجودا حال الوصول لستحال ان يفعل الاتصال
حال الوصول قبل عليه لان ان الميل فاعل الوصول حتى يلزم وجوده حال الوصول
بل هو معد للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المقصود اقل الوصول كونه انرا
موجودا لا بد له من فعل موجود معه سولو كان ذلك الفعل ميلا او غيره ولتقبل
الكلام اليه ونسبته ميلا وكلما كان الميل الموصل موجودا لم يحدث فيه ميل

كونه غير متصل لا يستلزم اجتماع الميادين الذاتيين المتناقضين لان ما يفعل
 الاتصال من حيث انه يفعل الاتصال ينافي ما يفعل الاصول من حيث هو
 كذا فلا يمكن اجتماعهما من محالين متباينين في مادة واحدة في زمان واحد فان
 المنع الذي اوردوه الامام بقوله ان لا يتم الاستحالة المذكورة سواء ارادوا ببل
 مبداء المدافعة او نفس المدافعة وان كان الثاني محتملا اما الحلقه التي
 تجر معها شخصان متماثلان فليس في كاشي من المدافعتين ولا شيء من مبداهما يمتنع
 بل كل واحد من المبدئين حاصل فيما بالقدرة لا بالفعل والحال في ما يكون حاصل
 بالفعل قال الشيخ لا تنفع الاقوال من يفعل ان الميادين مجتمعين فكيف يمكن
 ان يكون شيء في فعل مدافعة الوجود وفيه بالفعل نسخي عنها ولا يظنون
 ان الحلقه هي التي في فعل السفل البتة بل فيه مبداء من شأنه ان يحدث
 ذلك ابل اذا زال العائق فالحال ان الوقت الذي فيه بل الوصول غير الحال
 الذي فيه بل الوصول وكذا واحد من الميادين من حيث الاتصال والازالة التي
 لان الوصول كونه غير متصل اي حدوثها في الاشك ان آنية الوصول وزواله
 تستلزم آنية الميادين بحسب الحشيين المذكورين وزمانية الميادين ذاتا لا آنية
 آنيةها وصفها فيصح الاستدلال بآنية الوصول وزواله على آنية الميادين على
 ما قرناه من اعتبار الحدوث في الاولين وخشيته في الاخيرين وان وقع ما يورده
 بعض الشراح تارة من عدم كون الميادين تسليما كون الوصول آنية بناء على حقيقة
 بعد حصول زمانا هذا وانما قلنا ان حال حدوث الوصول وحال حدوث الاصول
 آنية لان حال الوصول اي وقته مع لآنية الاضافة لاصفته مع بآنيةها كما
 توهم كونه مع عدم مطال بفته لمن الكتاب واشتماله على الاستدلال بآنية الوصول
 يخالف كما لا يخفى فليس فرضه ان يكون زمانا متفقا الى جزئين محيين ما يكون تخيم
 في احد طرفيه اي في بعض منه لم يكن واصلا لا مطلقا ولا في الجملة والالزام انقاس
 منتهى الحركات الحركة والوقوع وهو بطل وكذا حال صيرورته غير متصل واعلم
 ان الاستدلال على آنية الاصول بآنية الوصول لا اجل ان رفع الآنية التي لا تقع
 لبعضهم غير صحيح لان رفع الآنية نفسه مما لا يحصل الا في نفس زمان يكون بعد
 ذلك الآن والا يلزم تشا في الآليات كما ان عدم النقطة في نفس خط الذي
 هي طرفه ولا في نقطة تليها والا يلزم في وز النقاط وقد يقال ان الانطباق

واللزامة

والموازاة والمحاذات والناس والوصول وانما آليات لانها تحصل عند
 الحركة مع ان زوال كل منها زمان اذ لا يحصل الا بعد الحركة والحركة مما لا يحصل الا
 بالزمان وفي الحركات الخفية انه يتوجه عليه ان الحركة هنا معينين احد هي الحركة
 بمعنى المتوسط غير منقسم في احداد المتناقضة الثاني الحركة بمعنى القطع والزمان
 هو الثاني لا الاول لما تقرر من ان الحركة بمعنى المتوسط غير منقسم في امتداد الزمان
 وحادثته في آن فقولهم والحركة مما لا يحصل الا في آن وجوابه ان المراد بالحركة التي يقع
 بها القطع وهذا الثاني لا الاول انتهى اقول في كلام السؤال والجواب بحث اما
 السؤال فيان كلام من مفهم الحركة ان المتوسط والقطع زمانان في حال في الزمان
 وانما الفرق بينهما بالانطباق وعدمه وسببا في زيادة تحقيق وانما الجواب بان
 قوله هو الثاني لا الاول ثم بل الحق ان زوال الاشياء المذكورة انما يتوقف على
 الحركة المتوسطة وهي امر واحد راسم للحركة القطعية التي هو هوية انصافية
 متأخرة في الوجود عنه كما لا يخفى وانما استدلواهم على آنية الاصول بان الوصول
 آني فزواله يكون آنية لان زواله لا انقاس له لو كان فدرجيتا لزم انقاس
 الزايل لانه اذا تحقق شيء من الزوال فلو لم يزل شيء من الزايل لم يتحقق
 هناك زوال فلا بد ان يزول شيء من الزايل بعد شيء فليعلم انقاس مالا لا
 انقاس له فاقول فيه بحث نقض وحلا اما الاول فيان كلامهم اني لو كان آنية
 لزم تماثل الآليات في عدم الان واعداد المماسات والمحاذات المتحركة لشيعة
 الى حدود المسافة التي وقعت كل منهما في آن من آليات زمان الحركة اذ آلياتها
 جارية معينة واما الثاني فيان حدوث الاشياء جسم حقيقة الشيخ في انشأ
 على ثلاثة اشياء الاول ما يوجد عن العلة وقعة في آن من الآليات فينطبق
 حدوثه لآلية على ذلك الآن كالأصول والمماسات والانطباق والمحاذات
 وبغيرها والثاني ما يوجد عن العلة في مجموع زمان معين على نحو الانطباق عليه
 بحيث تفرض فيه الاجزاء بازا ما تفرض منها في ذلك الزمان فيكون وجود كل
 جزء من الحدوث في جزء معين من الزمان كالحركة القطعية والثالث
 ما يوجد في جميع الزمان ولا يلزم ان يكون المثل هذا الحادث ان يكون اول
 الآليات وجوده والحدوث لا يلزم ذلك فان الحادث ما يكون زمان وجوده
 مسبوقا بزمان عدمه سواء كان الحدوث ان اولاً من هذه القيل وهو الحركة المتوسطة

والتحقيق في الحركة
 انقاسها والقطع زمانان

الحركة

والزمانية واسماهما وقياسا لعدم كقياس الوجود في تثليث الاقسام
وان لم يكن نحو عدم كل حادث كخوضه فان وجوده ان على النحو الاول وهو
على النحو الثاني وكذا اللا وصول واللاماسة واللا انطباق واحداها فاذا قد تبين
ما تحقق من تحصيل القسم الثالث من حدوث الالحصول اذ لم يكن حصوله لا تجبا
لابد ان يكون دفعا حتى يلزم تبي والاثبات فيما نحن فيه بل يجوز ان يكون التماس
لا يعمى الانطباق عليه فان قلت فعل ما ذكرت من تحقق قسم ثالث من الحوادث
استدباب الاستدلال على وجود السكون بين حركتين مختلفتين اذ منبها
على ان الوصول واللا وصول كليهما مما يتحقق حدوثهما في ان يكون اوليات
زمان حصوله ولا يكون اتي دفعا لتناهما من اجل تنافي كون حجم واصلا
الاستمرار ومبايناه معا ولا تعددهما على التوالي والاولى لم تكتب المسافة من
اجزاء لا يتجزأ فاذا كان على حاصلان في اتيان يكون بينهما زمان هو زمن السكون
لا زمان الحركة لا تنافا والحركة الواصلة وعدم حدوث الحركة الثانية الفاصلة
فاذا لم يكن اللا وصول مما يتحقق حدوثه بان هو اوليات حصول فلا يلزم
تخليق المذكور قلنا نعم لو كان تقديرا ليدل على ما ذكرت كما هو المشهور وهذا
ولا تنفصا ايضا بالحد والمفارقة في المسافة المتصلة التي يعظمها حركة واحدة
عدل الشيخ عنه وقام الحجة بالعبارة الموصولة والميل الموجب للحركة المفارقة
بعد ما بطل ما باعتبار نفس الوصول والمفارقة بقوله في الشفاء ان المفارقة
والمباينة هي حركة الرجوع من هناك انا ان يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة
وان يصدق على المتحرك انه مفارق ومباين لذلك الحد الذي هو المنتهى فان قلنا
بان المباينة طرف زمان المباينة تحت ران ذلك الان هو بعينه ان الوصول
بان يكون هذا منتهى كما بين زمان الحركتين وان عكسنا ان يصدق في المتحرك
انه مباين راجع تحت ران مغايرة لان الوصول وان يبين الانين زمانا لكنه
ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان قلنا ان تفرق
في زمان وقع فيه ثم كره الرجوع بينه وبين آت ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع
انتهى كلامه فان قلت اقام الحجة على اعتبار الميل ايضا انما يتوقف على كون الاول
آتيا كما فعله المصنف من حيث انه استدل على كون آتية الميلاين بآتية الوصول واللا وصول
فاذا لم يكن اللا وصول انما لم يثبت كون الميل الثاني انما قلنا يتوقف الاستدلال على آتية

الميل

الميل الثاني كون اللا وصول غير تدريجي لحصوله فان ما لا يكون وجوده
تدريجيا بل يكون غير منقسم الذات فلا يخفى اما ان يكون حصوله مما لا يتصور الا
بجدة كذا ما حدثت الزاوية وفيه ما هو من القسم الذي لا يكون دفعا ولا تدريجيا
وان لم يكن كذلك فهو مما يحدث دفعة والميل من هذا القبيل فان حدوثها
غير متوقف على الحركة بل الحركة مما يتوقف عليه اذ انقضاء هذا فالتا ان توجب
كلام المصنف بان تحمل الآتية في كلامه على ما يتقابل التدريجي وهو ما تحته شعبة
في كلامهم وعلى هذا التوجيه لا يتوجب عليه ما اورده القاضى من ان الوصول
عن الحجة المشهورة مع ان اللا وصول آتيا كما فعله المصنف بعينه جده او ترجع
الى الشيخ فنقول حاصل الحجة انه ذكرها الشيخ وتبعها المصنف صوابا لانه بين
كل حركتين من سكون لان المتحرك اذا وصل الى حد ثم رجع فلا بد هناك
من ميل من الميل الوصول والميل الموجب للحركة المفارقة مع الوصول لا متنازع
الوصول والرجوع بدونها وظاهرهما من حيث كونها مباينين للوصول والرجوع
انما والاولى انقسم الوصول والرجوع وهو بطبيكاته واذا كان كل واحد منهما
من الميلاين آتيا وجب ان يكون بين الانين زمان لا يتحرك فيه حجم والا
لزم تعاقب الانين فيكون الزمان مركبا من اجزاء لا يتجزأ وان لم يكن ذلك
اوضاع فبذلك منه تكتب المسافة من اجزاء لا يتجزأ آتيا ذواتا وضيع بالذات
لانطباقها الى تلك فنة على الحركة المنطبقة على الزمان وحرف اعلم ان الشيخ انما
استنقص الحجة المذكورة بحركة كره مشدودة على دوالب فوقه سطح مستو
يماس الكرة بنقطة في كل دورة فبذلك سكون الكرة لحصول حركتين مختلفتين
فيها واحدة الى النقطة التماس وصا بطة منها واجاب عنها بالتمسك بالسكون
وعند الامام منقوصة بتماس الكوكب بنقطة الاوج عند كونه في ذروة
الدورة على اوج حال وبنقطة خفض عند كونه في ذروة التدوير على
خفض حال فبذلك السكون اقول ويمكن كبريائنا بالتمسك بالسكون في قوله
الشيخ عدم جريان في الثاني وكذا مستبعد في الاول يكون الحركة فيها على نسق
واحد بل بان زوم السكون انما هو بين الحركتين المختلفتين الذاتيتين وحركة
الكرة والكوكب بحركة الدوالب والفلك ليست ذاتية بل عرضية او الميل انما ثبت لاجل
الحركة الذاتية سواء كانت طليعية او ارادية او قسرية ولا مدخل للحركة العرضية

في ثبوت الميل للجسم فعلم ان الحركة المحفوظة للزمان ليست مستقيمة فيكون مستديرة
اعلم ان المقدمة المذكورة في هذا المطلب وهي اثبات السكون بين الحركات التي
تفعل محذورة مما اختلفوا فيها فذهب المعلم الاول وثالثه وابن الهيثم كاشحين
اي اثباته وذهب افلاطون واولو اقليدس وشيخهم كاشحين الا انهم اختلفوا في
وكل واحد من الطرفين حجج ومناقضات تركها حتى فاته للاستدلال والمطلوب
الذي هو بيان محركة في نقطة للزمان دورية لا يتوقف على اثبات السكون المذكور
بل انما يكون معنى لزوم السكون بين الحركات الثابتة للحدود والنقط المرسومة
والانقطاع فيتم استدلال الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها
لاستيعاب اتصال الحركة المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان
اذا هو شئ واحد متصل يجب ان يكون مستند الى ما هو منسند اليه الاتصال الواحد في
وغير الدورية من الحركات مستقيمة كانت او كسيفة او كرية موصلة الى غاية ما
ثم راجع عنها فيما لا محالة متكسرة بفروجه انية فاذا الحركة المحفوظة للزمان
ليست الا المستديرة وهذه الحركة في منقطعة والآن انهم انقطع الزمان للزمن
من وجود حركة مستديرة دائرية والحركة المحتملة للدوام لا يتحقق في غير الفلك
لانها لا تكون طبيعية ولا فسيحة اما الاول فلا نقطه لها لانها لا تكون مستديرة
كما ينبغي وان الثانية فلم يجمع الفلاس في قطعها بالنقطه وانما يكون
استدلالها بتعاقب القواسم المتناهية فينا في الاتصال للزمان والحركة
الارادية التي توجد في تحت فلك النجوم على حركات مجبوبات لا تخفى الدوام
لوجوب تحلل الابدان العنصرية والدوام النوعي في اتصالها كما علمت
فتثبت بهذه المقدمات ان الحركة الصالحة للدوام محفوظة للزمان ليست الا
حركة الدورانية الفلكية ويجب ان يكون تلك الحركة اسرع الحركات المستديرة
واظهرها فلكية لان الزمان المستحق لها اظهر المقادير الزمنية واوسعها
احاطة وما هي الا على منطقة معدة النهار من الحركة اليومية التي بها تقوم
الايام والساعات والشهور والسنوات بمقدار ما يقول واحد واحد
يقطع المتحرك خمسة ومائة وستة وتسعين ميلا من محذب فلك الثوابت وانه
سبح عالم بما يتحرك في فلكه فاذا الفلك الاعظم يكون حركته محلا للزمان يجب ان
يتحرك على الاستدارة دائما وهو المطلب فقد علم مما تبين في هذا الفصل

ان الوصفية

الحركة المحفوظة للزمان

ان الوصفية المستديرة اقدم من الابنية المستقيمة وتقدم في الفصل الثاني
ان الابنية اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون والف بحد الصورة الزمنية
والحركة والاتساع بحسب الجسمين فلهذا يقول بها وهي ايضا اقدم من الحركتين الاخرتين
اي الكمية والكيفية لاستخدام امتناع كل منهما بالبيان الذي تقدمنا
صح ان اقدم الحركات كلها هي الوصفية **هـ** **داية** يندفع بها بعض النقوض
الموجبة للقول بعدم لزوم السكون المحلل بين الحركتين وهو ان يقال لو صح
تجمع مقدمات ما ذكرتم من الجحجحة للزمن سكون الجبهة المرسومة في فضاء ملاقاها
في الجوهرا ساقطا من فوق لثقتها بكونها كائنتين مختلفتين مساعدا الى حد التوافق
من لفافة وبها بطل من ذلك الحد وعزم من ذلك وقوف الجبل في الجوهرين الملاقا
وهو في غاية الاستبعاد فاجاب المصنف بذلك بان الجبهة المرسومة في فوق عند
نزول الجبل تنسحب حركتها الى سكون في الحد الذي يصل فيه الجبهة الى الجبل بعد تحقق
شئ من حركتها الصاعدة والهابطة عند ذلك الحد لانقطاع الاول وفقه الثانية
ولكن لا يتجانب بين سكون الجبهة وحركة الجبل لان سكونها الى اقوال القول
بتحقق السكون عند الملاقات اما الجريان الدليل المذكور فاللزام منه هو السكون
الزمانى لا غيره واما لاجل عدم تحقق الحركة صحتها كما ذكرنا فهو بطل لما تقدم
من ان السكون كالحركة انما يتحقق في زمان لا في آن اتمه وحده الجسم في الزمان
من الحركة والسكون لا يوجب خلوه عنهما في الواقع على ما حققناه ولو كان
السكون كما يتحقق في آن فكيف في اثباته بين الحركتين تحقق ان ما بينهما هو
ان الوصول اذ ليس فيه حركة اتمه ولم يتجانب الى ذلك التطول وحركة الجبل زمانية
وليس بينهما مانعة لابقى سكون الجبل عند ملاقاتها في الزمان مثل ما نرى من
البيان المذكور في الجبهة المرسومة وعاد الاستبعاد لانا نقول لما كانت حركة الجبل
من اول بوطه الى حين وصوله الى المنتهى حركة واحدة شخصية وحد ملاقاته
مع جبهة المرسومة انما هو في الحدود والوسطى مسافة تلك الحركة فالحركة بجمع النقط
حاصلة له في آن الملاقات وان لم يكن القطعية حاملة له فلا يلزم السكون
او السكون عدم حركة بالمعنيين بخلاف الجبهة المرسومة فانها لا حركة لها في آن الملاقاة
اما القطعية فظهر واما التوسطية فلان حد الملاقات نهاية مسافة حركتها
الصاعدة وبداية مسافة حركتها الهابطة فليس في ذلك الحد من وسط المسافة

في شئ فلا يتحقق فيه التوسطية ايضا فاذا لم يوجد الحجة شئ من الحركات في ان
 العلاقات فيلزم سكوتها فيه قطعاً فانفتح الفوق وزال الاستبعاد وبذا
 تخييص ما افاده بعض الشرحين اقول حكمه بسكون الحجة وحركة الجبل في ان
 العلاقات كلاهما باطلان اما الاول فلما قررنا الثاني فلا حقيقة للحقوق
 من ان الحركة التوسطية وان كانت امر او هذا نينا غير منقسم في ذاتها لكنها لا تتحقق
 ايضا في الآن بل في نفس الزمان لكن لا على وقت الاطلاق والاكوان الابدية
 التي تكون للمتحرك في حدود المسافة انما هي حدود الحركة العقلية المنصدة
 وليست هي من الحركات ولا من السكنات في شئ ومن نظائر تعريف الحركة التوسطية
 المذكورة مباحث الحركة والسكون وفي كونها فاعلمه لانه متصل القطع في النظر
 حده وادنية متأخرة وجودها عن وجود المتأخر عن وجود راسه حق النظر
 بعد انما لا توجد الا في الزمان ثم قل في ذلك الله المنقسم في بيان نفس السكون
 الزماني للجبل والحجة وفي الفرق بينهما في لزوم السكون الآن وعدمه بهذا
 القول انما الجبل فلا لا يتعد الجبل فيه بل لسر الأجل واحدة مستمرة بذاته في
 الانهايتها مقتضى حركته لذلك فلا سكون له اية واما الحجة فانها وان فصل
 فيها الميلان لكنها ليس في اثنين متغايرين ليكون ما بينهما زمام السكون بل هي
 يجتمعان في ان العلاقات لعدم تنافسها لانه اية احدى ههنا الميل الصاعد و
 عرضية الاخر وهو الميل الهابط الى اصل فيه من جهة الجبل كالجبل المرفوع الى فوق في شئ
 منه الرفع ميلا صاعدا وهو ميله الذاتي الطبيعي وحس منه من وضع يده عليه
 في تلك الحالة ميلا صاعدا هو ميله العرضي الى اصل له من جهة الرفع انتهى والآخر من
 عليه الشرح الجديد بقوله في حجة اذ المراد بالميل العرضي ما لا يقدر بالتحرك بل
 لما يجاوره ويقارنه على قياس الحركة العرضية والخصم ان يقول ان الميل الهابط
 للحجة ليس من هذه القبيل والفرق بينه وبين الميل الصاعد للجبل المرفوع بين
 واجاب عن السيد المحقق قدس سره بقوله لعله تنبى فاطم على الميل الصاعد
 يحصل فيها من جهة الجبل الميل العرضي لظهور ان الميل العرضي لا يكون حاصلها
 ثم حكم بعد ذلك بان الميل الهابط للحجة طبيعية بلا شبهة اقول اما حجة الميل المرفوعة
 في كلامهم ذلك الفاعل على الميل المقسم في نفسه بعد جده الاطلاقه الذاتية على ميل
 الصاعد للحجة الواقع في كلامه مقابل للميل الهابط وذلك ميل قسري بلا شبهة

فهذا لا يكون قسرا بل بسنة الميل الهابط للحجة على الميل الصاعد للجبل المرفوع
 وهو عرضي بل خلاف هذا اية على رعيه واما حكمه على الميل الهابط للحجة اية
 طبيعي فليس بغيره بل هو الطبيعي ليس بهذا النوع من الاسراع وان اختلف في حركته
 شئ في فرض الحجة بغاية الضعف وهذا الوجه جازع في بيان ان ميل الهابط
 ليس قسرا ايضا بناء على ان الفاعل للحركة القسرية ايضا طبيعة الجسم مقسرة
 فانه في حجة الله ايضا عن كلامه فالحاصل في كلامهم يخبر فيها ذكرناه من القول
 بالسكون الذاتي في الحجة لم يتحقق حركته التوسطية للجبل في ان العلاقات وظلالها
 باطلان كما علمت فالحق من الجواب عن النقض المذكور عند ان يتبين ان الحجة المذكورة
 وان انتهت حركته الصاعدة الى السكون حين ملاقاها مع الجبل لكن لا يلزم
 منه سكون الذاتية والحركة العرضية حركته ساكنة السكونية بحركتها فاجل قولهم
 المعوقات وان كانت الحجة ساكنة فلا تدفع بهذا اصوب الاجابة عن هذا
 النقض وقد يجاب عنه ايضا نارة بالتزام فوق الجبل في الجولات وان كان
 مستبعدا الممكن ساق اليه البرهان ونارة بان السكون حصل للحجة بوصول
 رعيه اليها والملاقات بينهما انما هي حين كونها راجعة بعد ذلك السكون فلا
 محذور بهذا ما يستلزم في الكلام في هذا المقام ولعل حجة نقاة السكون
 اقرب الى الصواب والافهم في ان الفلك متحرك بالارادة يريد اثبات
 ان الفلك حيوان بمعنى ان له نفس تكون مبداء في بيان حركته الذاتية لا العرضية
 لانها لا تحتاج الى مبداء بالذات كحركات الخيالات والمحولات من الكواكب و
 الدواوير والحدارح من حيث هي كك فيقول لان الحركة الذاتية لو لم تكن ارادية
 لكانت اية طبيعية او قسرية والتالي بطل فالحق مقدم مثله اما بيان الملازمة
 فلا يخفى الحركة الذاتية في هذه الثلاثة واما بطلان الثاني فيقول لاجب ان
 يكون طبيعة لان الحركة الطبيعية حوب عن حالة متأخرة وطبيعية ملازمة
 ومنع ذلك تارة مطلقا وتارة في غير الصانع وتارة في غير المستند اليه
 في الحجة القسرية كانهما كاهبة كما سيذكره وذلك اي كل واحد منهما في الحركة المستند
 مع امانته لا يمكن هو باطلا فلا فلك فلكه اي حداثا كان او مستمرا واما
 قول بعض الشرح انما نركن الوضع واكتفى بالنقطة لانه ليس حركته جسمي
 توجهه اليه بعينه ما شغله عن الله الجديد وكذا قوله بجوز ذلك باعتبار الملازمة

كما يجوز ذلك باعتبار الاغراض على تقدير كونها ارادية فمدفوع بما يستفهم
يتحرك عنها جسم بحركته المستديرة فيكون عنها الياء فاذا كان تركن جسم اياه
بهره بالطبع كان طلبه اياه توجهاً بالطبع فيلزم ان يكون المهروب عنه
بالطبع من حيث كونه مهروباً بالطبع وهو محال لان الهرب عن الشيء بالطبع
استحال ان يكون توجهاً اليه ولا يتفرض ذلك بالهركه المستديرة الارادية
بان يكون وضع واحد مراد او غير مراد في حالة واحدة لجواز ذلك اذا كان
المبدأ أو تلك الحركة اختلاف المواضع والاعمال كما في غير الفلك او كان المط
من الحركة حفظاً كما في بقدر الامكان والبقاء اذ كل متوارد الامثال
والاشباه كما في الفلك كما سبقت بيانه قال الله الجدي لانهم ان تركن وضع
هو التوجه الى ذلك الوضع على امثله ضرورة انعدام ذلك الوضع وانتاج
اعادة المعدوم اقول تركن امر شخصي وطلب اخر من نوعه لغرض لا
لا يستند الى طبيعة عدم الارادة ضرورة وايضا فان كل نقطة او وضع
فرض ثانياً وفرض هو جسم بحركته الرضعية كان ذلك الهرب عنه معينه
طبيعاً له وانما انما ليست طالبة الى طلب الى له ملائمة فان طلب كل واحد
بالهركه المستديرة هو وطوب والتوجه الى الشيء بالطبع استحال ان يكون هو
عنه قبل عليه كل نقطة يفرض في مسافة الحركة الطبيعية المستقيمة بتوجه
اليها ويهرب عنها المتحرك بالطبع فلا استحالته واجيب عنه في الجواب
التحريية تارة بدعوى الحكمة في الحركة المستديرة المستفاد في اللام في التوجه
اذا اخذت استقراية للحد الجبري في المنهجية وتارة بان المتوجه اليها في
في المستقيمة فلا ليس الا المتحرك لان الحد وكذا صيرها لا توجه اليها كذا
اقول والاولى في جواب ما في الشفاء ويؤيد من ان الحركة لا تكون منسوبة
الى الطبيعة وحدها بل تحت ركة احوال في طبيعته لانه في الكيف
كما اذا سخن الماء بالحرارة وانما في الكم كما يدل البدن الصحيح في الامور
وانما في المكان اذا انقلت المدة الى جهة الهواء وكذا ان كانت تحركه
في مقولته اخرى والعلة في تحركه في جهة الى حال الغير الطبيعية بحسب درجات
القرب والبعد في الطبيعة عند تحريكها للجسم النقطة معينة كانت مع حالة
خصوصية في ملائمة وعند وصول جسم الى تلك النقطة لم يتبق تلك الحالة

بالهركه

بل حصلت حالة اخرى وهذا الحصول في حيز واحد لم يبق احد اجزاء العلة لم يتبق العلة
فلا يلزم ان يكون الشيء الواحد مطلوباً ومهروباً بالشيء واحد دفعة واحدة لان
الطبيعة اذا وصلت جسم بالحركة الى الحيز المطبق وبسببه والى من عليه
اولاً فانه انما يلزم السكون اذا كانت الى في المطة امر او راد الحركة فيتمثل بها
اليه وانما اذا كان المطب بالطبع نفس الحركة فلا واجب في المشهور على ما في بعض
التمرج من كوربان الحركة ليست مطلة لانه انما بل يغير حالها لانه انما تقضي
اتحادى الى الغير فيكون المطب ذلك الغير اقواله قصور لان لانهم ان الحركة ليست
كما لا مطلة انه مطب فان الجسم الارباعي الذي ليس له كل منتظر لا يتبق الا
والايون على التعاقب تكون حركته مطلة لانه انما نفس استنبات بوزن
ما يمكن ان يكون له بالفعل لان لا يصل بها ولا كما في اخر كما صرح به الشيخ في الشفاء
فالاولى ان يقال لما ثبت ان الحركة لا تكون طبيعة لجسم الا ويكون جسم طائفة
غير طبيعة كائين في طبيعته او وضع او كيف او كم كذا وبازا ذلك حاله في الطبيعة
منها حاله طبيعية فاذا انتقل الجسم بالحركة عن تلك الحيز الى الغير الطبيعية يكون
لا في له متوجهاً الى حاله طبيعية توجهاً طبيعياً فلا يخفى انما ان يقبل ويتبين
اولاً لا يسبق الى الثاني والا لزم دوام النفس والتعطيل في الطبيعة دائماً
وليس في الطبيعة شيء مصطل على ما يوجبه العلوم الالهية وليس هذا هو صفة
فبقي الشق الاول وهو مستلزم للسكون لعدم كونه الغير الطبيعية وانما ثانياً
فيما قبل من انه لا يلزم السكون ان اذا لم يستعد الفلك بواسطة ينزل تلك
الى في المطة لا رتبة حالة اخرى وصلة جبراً الى غير النهاية حتى كلما حصلت
له حالة مطلة يستعد الى في المطة فلهذا يكون في الجواب عن الاول وهذا
ايضا مدفوع لعدم جبره في المرات الطبيعية كما قررنا في الجواب عن الاول في
السابق والمفروض في ذلك والمستديرة الفلكية ليست كذلك لعدم تقطعها
على اسلوبهم ولا جاز ان تكون قسرية لا القسرية على خلاف ذلك ميل
يتفرضه الطبع بحيث لا يطع ولا قسره ولان القاع في الحركة القسرية هو طبيعة
المفروض باعداد القاسم لها قوة يصدر عنها بسبب تلك القوة الحركة فاذا
لم يكن اقتضاء طبيعياً فلا يكون هناك قسره وايضا مستند الحركة القسرية انما
طبيعة او ارادة ومنها الحركات على الحركة المستديرة فاذا لم تكن طبيعة

فقد تكون قسرية فهي ارادية وقد ورد في القرآن والسنة ما يدل على ان حركة
 الافلاك ارادية كقوله تعالى **وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ** والجميع بالواو والنون في
 لغة العرب للتعقل ذلك قوله تعالى **وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ رَاغِبَانِ** وسأجيب عن قوله تعالى
 وادعى في كل سماء امره صا وفي الصخرة الطامعة لمولانا على من يحب من رضى
 عنها قوله في محبة طلبة القمه اما الخلق المطيع الدائب السمع المستر في
 منازل التقدير المتفرق في فلك التدبير يزد لالة تامة على ذلك لان
 الانصاف الطامعة والجهة والتعب والتمرد في المنازل والمتفرق في الفلك
 لا يكون بلا حيوة و ارادة فان قبل لو كانت حركة الفلكية اختيارية حيوانية
 لاضلعت كافات الحيوانات فنقول الفعل الذي يفعله الحيوان بالارادية
 الواحدة المستمرة لا يكون على طريقة واحدة مستمرة لا يتغير قالوا اخلافا
 الا في عمل لازم اختلاف اختيارات المنبثات من اختلاف الدواعي والاخرى
 لانه لازم نفس الاختيار والا لا يستحال استمرار الفعل الواحد منه والفلك لا يعلم
 اختلاف الدواعي يكون فاعله الارادي على نهج واحد ولهذا وقع في كلام الاول
 ان حركة الفلك بالطبع وقسرة السج بان وجودها في جسمها ليس بخلاف
 لمقتضى طبيعة اخرى لجسمها فان الشيء المحرك لها وان لم تكن قوة طبيعة
 كانت بشئ طبيعي لذلك الجسم غير قريب عنه وقد ذكر بطليموس وهذا المعنى
 في الكلمة الرابعة من كتاب النجوم فقال اذا طلب الحتم والافضل ولم
 يكن بينه وبين الطبيعي فرق وقسرة ذلك ابراهيم بن احمد بن علي الاصفهاني
 فقال اراد بذلك الفلك محتم انما طلق عند الفلاسفة الذي يختار به القوة النفس
 انما طلقه في فيه وامنه مع ذلك من التغاير والاستحالة لزوم النظام الذي
 هو افضل الافعال وبه قوام العالم كانه مطيع على ذلك لا فرق من اختياره
 وطبعه ثم ان صاحب الشفاء قد ساند لقسرة وروح ربه وزاده بياننا وقال
 ان كل قوة فانما تحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى الذي يختص به الجسم
 المتحرك وان شكن قسرة احسن ذلك الميل فيه مقاوما للممكن مع سكونه
 طلب للحركة فهو غير الحركة لانه وبغير القوة الحركة لان القوة الحركة تكون
 موجودة اتماما الحركة ولا يكون الميل موجودا فهكذا ايضا الحركة الاولى
 فان حركتها لا يزال يحدث في جسمها ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمنع ان يسمى

طبيعة

طبيعة بل انه ليس بنفس ولا من خارج ولا له ارادة واختيار ولا يمكن ان لا
 يحرك او يحركه الى غير جهة واحدة ولا هو مع ذلك مضاد لمقتضى طبيعة وذلك
 جسم غريب فالسميت هذه المعنى طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك
 بالطبيعة الا ان طبيعته فيمنع عن نفسه بحسب تصور النفس فقد بان ان الفلك
 ليس بمبدأ حركة طبيعية وقد بان انه ليس قسرة من ارادة لانه
 في ان القوة المحركة للفلك يجب ان تكون حركته مجردة عن المادة لما ثبت
 كون الفلك حيوانا متحركا بالارادة اراد ان يبين ان الفلك انما كبر
 بمعنى ان مبدأ حركته ليس قوة حيوانية منطوقة بل نفس مجردة عن المادة ذات
 ارادة كلية لا يكون جرم الفلك لتعلق الانطباع بل لتعلق التدبير والنظر
 كتعلق النفس الناطقة ببدن الانسان واعلم ان دلالة المذكورة في اثبات
 هذه المطالب مبنية على حركة الفلك اما من جهة مبدأها واما من جهة غايتها
 وعرضها تكون حركته ارادية كما علمت في الفصل الثاني منها فاعلم غايتها فانه
 لا استدلال من جهة الغاية كقولهم عرض الفلك في حركته ليس حيوانيا فانه
 لا محمول ولا تقدي اذ لا يكون له يكون عرضة شهوانيا ولا من اجمل ولا فرق
 اذ لا فوله ليكون عرضة غضبية والا فلا يخفى ما هي حيوانية لا تخفى على من هو على
 فلما مررنا على ارادة على فلما نفس ناطقة والاستدلال من جهة الفاعل
 كقولهم حركة الفلك غير متناه وبغير المتناهي لا يصدر عن قوة جسمانية
 فحركة الفلك لا تصدر عن قوة جسمانية بمبدأ حركته نفس مجردة وهذا العقل
 الصرف لا يباشر تحريك الاجسام لما ثبت عند علم ان العقل كماله بالعقل
 لا يكون فيه شوب قوة ونقص والمباشرة للتحريك له جهة قوة ونقص لما
 كانت هذه الطريقة اربط بالعلم الطبيعي اختارها المصنف في كل باب
 تركيب الشكل الثاني لان القوة المحركة للفلك تقوى على افعال غير متناهية ولا يمكن
 من القوة الجسمانية تلك فالحركة للفلك ليست قوة جسمانية فهي في ذاتها
 مجردة اما الصغرى فلما ثبت عندهم من عدم تناسل حركة الفلك فلهذا القوة
 تقوى على غير المتناهي من الافعال ولكن ان تعلم ان النهاية واللا نهاية انما
 تلحقان بالذات انكم سواء كان متصلا وهو المقداري او منفصلا وهو العدد
 والمقدار نفسه كما يمكن في عرض اللا نهاية المقداري والعددي في الازدياد

فقد يمكن فيه فرض الانهائية العدوى في الاتساق واما الشيء الذي ليس
من باب الحكم كالعوى ففرض النهاية والانهائية فيه اما بسبب ما هو فيه
او بسبب ما هو عليه اما الاول فلو كانت الاجسام غير متناهية كانت القوى
ايضا بسبب ذلك غير متناهية وكذلك حكم جميع الاوضاع السارية واما
الثاني فهو ان يكون المعوى عليه غير متناهية وهو ان يتصور في ثلثة امور
الشدة والمدة والعدد والفرق بين هذه الامور وعدم التساوي في كل
منها انما يتحقق ويعلم بان تفرض رتبة متفاوتة القوى في سرعة الرمي
وبطءه فيختلف لانه اذ منته قطع سرهما مضافة معينة ثم تغير في
رتبة متفاوتة القوى في طول مدة نفوذ الرمي في الجو وقصره فيختلف
ايضا اذ منته حركات سرهما في الهواء ثم تفرض رتبة متفاوتة القوى
في كثرة صوره رمي بعد رمي وقتله فالاختلاف الاول في القدر الثاني في
بالشدة فالتى زمانها اقل الشدة من التى زمانها اكثر ويلزم منه
ان يتبع عمل غير المتناهية في الشدة لاني زمان ولاجل ذلك حكموا بان يتبع
في كون انه كما جسا على سبيل المباشرة اذ ما من حركة الا وينتشر راسع منها
عن قوة الشدة فاذ احرى الواجب لنا جسا يجب ان لا يتصور حركة اسرع
منها وهو بطل اذ لو تحققت حركة لا اسرع منها لزم وقوعها في الزمان وهو
مح والاختلاف الثاني بالمدة فالتى زمانها اكثر اقل من التى زمانها اقل
فغير المتناهية منها ما يقع عليها في زمان غير متناه والاختلاف الثالث بالعدد
فالتى عدد عليها اكثر اقوى من التى يكون اقل فغير المتناهية منها ما يحددها الحال
في غير متناهية فقد علم مما ذكر ان مبادئ حركات الافلاك وان كثر من غير متناهية
بحسب الشدة لكنها غير متناهية عند فهم بحسب المدة والعدد هذا هو بيان
الصوى واما بيان الكبرى فاشارة الى بقوله واما قلنا ان القوة بحسب نسبة
للقوى على حركات غير متناهية لان كل قوة جسامية سارية في مادة الجسم
حسب بيان الصورة المقدارية فيها واما قيدنا صاحب ذلك لان الكلام
في الافلاك ولاشك ان قواها اذا كانت جسامية كانت لكل لبس كلتها
ولما ينبغي في حكم الآتي بالقوى النباتية او الحيوانية والحالة في الاجسام الكلية
الآلية الغير المنقسمة بانها ما منى قابلية حسب خبري الجسم الى اجزاء تكون

كل واحد

كل واحد منها جساما تقوى الى اجزاء يكون كل منها قوة في جز من ذلك الجسم
على جز من اثر الكل بحيث يكون نسبة جز القوة واثر القوى عليه في جز الجسم
الى كل القوة واثر القوى في كل جسم كنسبة ذلك الجزء من الجسم الى كله هكذا
قالوه والحق عندى ان النسبة على هذه الكيفية يزداد اجبة الاعتبار وذلك
لا يفتى كما اشار اليه بقوله والجزء منها ان كل الجزء من القوة تقوى على شئ
والجمله تقوى على مجموع تلك الاشياء والا ان لم يكن اثر جز القوة قوة
فلا يكون الجزء من القوة كالحل في حقيقة وقد بين ان الاجزاء المقدارية لكل
جزء ان كل القوة وح لا يخفى اما ان لا تقوى الجزء على شئ آخر فلهذا ان لا يكون جزء
القوة قوة فلا يكون الجزء من القوة كالحل في حقيقة وقد بين ان الاجزاء المقدارية
كلها حلق او يقوى على ما يقوى عليه الكل فاذا كان الجزء من القوة متساويا
للكل منها في التأثير ضعف ايضا فان قيل كون اثر جز القوة اثر كلها ان كان
بالنسبة الى كل الجسم فبما ان جز القوة لا اثر له بالنسبة اليه ولا يلزم عدم
كون جز القوة قوة واما يلزم لعدم كونه لانه بالنسبة الى جز الجسم وان كان
بالنسبة الى جز الجسم تحت وان اثر جز القوة في جز الجسم كانه كماله في كله ولا يلزم
لزوم المساوات بين الجزء والكل لو كان تأثير الجزء في الجزء كالتأثير في الكل
قلنا وقد سبق الكلام في الاجسام البسطة المتشابهة الاجزاء التي لا يكون
فيها متي لغة بعضها تعاوق بعضها فلا تفاوت بين جز القوة في جز الجسم بسيط
وبين تأثير كلها في كله بحسب حجم الجسم وكبره لعدم المعاودة فان التفاوت
بحسب القابلية ليس الا في الحركات القهريه واما التفاوت في الحركات الطبيعية
فلا يلزم مع ارتفاع الامور الخارجية على كل مع الجسم الا بحسب القوة المحركة و
ضعفها قال الشيخ في الاشارات اذا كان شئ ما يحرك جسا ولا عمانية في ذلك
جسم كان قبوله لا كبره للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدثا اعنى والجزء
اطول حيث لا معاودة الله انتهى فقد ثبت انه ليس لزيادة جسم تأثير في
التحريك حتى يكون نسبة المحركين كنسبة المتحركين فلا يجوز ان يكون تأثير جز
القوة مثل تأثير كلها سواء كان في جز الجسم او في كله لاستلزامه مساوات
الاضعف للقوى فظهر ان القوى بحسب نسبة تقوى بجزء منها على ما يقوى عليه كلها
ومتى كان كل فالجميع الى كل القوة لا تقوى على غير المتساوي لانه الجزء منها ما

اما ان يتقوى على حيلة متناهية من مبداء معين او على حيلة غير متناهية
 والثاني بطلان المجموع يتقوى من ذلك المبداء على ما هو زائد فيلزم الزيادة
 على غير المتناهي المتسق النظام في جهة عدم تناهيته كما يدل عليه فرض وقوع
 التحرك بين من مبداء معين ههنا وان شئت ما قيل في فائدة تقييد الغية المتناهي
 بالمتسق النظام هو ان المبدأ يكون متسق النظام ان يكون اعتداد واحد
 اذ الاجزاء مفروضة متصلة كدور والزيادة على غير المتناهي بهذه المعنى
 بيته الاستثنائية ولا شك ان ما نحن فيه من الحركات الفلكية كذا يكون
 ما اذا لم يكن تلك كالمائة الغير المتناهية والافوق الغية المتناهية فانه يتوقف
 فيه الزيادة على غير المتناهي وهكذا احكم الشهود المتضادة في غير النهاية
 لازد ياد اجزائها على الارض لا من حيث المجموع كل منها زمانا مطاوعا
 للحركة الفلكية متصل حسب انصافها بل من حيث ان عرضها للعدد الاجزائية
 المفروضة بحسب الاعتبارية شهر او سنين واخرها على نعت الاتصال
 والاتباق فان الزيادة على العدد الغير المتناهي العارض للاجزاء المفروضة
 لا امتداد الواحد المتصل الغية المتناهي غير مستحيل لان هذه الامتدادات متماثل
 الانقسام انما تختلف في غير نهايتها فلا حجة يكون كل واحد من احداهما
 الانقسام متشعبة على عدة من احوال بعضها كالتنين والشهور وكذا
 انصف الحركة انصفه بغير واحد من الاتساق وعدمه باعتبارين مختلفين
 ان باعتبار وجودها والاتصالية باعتبار العدد العارض لاجزائها المذمومة
 فلا يمكن الزيادة على غير المتناهي باعتبار الاول دون الثاني وقد يفهم ان
 النظام بعد الانقطاع ويعني بالزيادة على غير المتناهي العددي الانقطاع
 الزيادة عليه في جهة عدم تناهيته احتمل ان يكون الزيادة الغير المتناهي في جهة
 تناهيته لاجزائها بل وقومها كسلسلتين من محاورات الغير المتناهية متباعدتين
 من مبدئين مختلفين والدليل على ان المص لم يقيد الزيادة بكونها في جهة
 عدم التناهي وفيه بعد المساعدة على دلالة التوقف عليه ان اعتبار وقوع
 التحرك بين من مبداء واحد فلهذا المص يعني عن ذكر هذا التقييد قبل لا يتم ان
 التفاوت واقع في الطرف المقابل للمبداء المفروض حتى يلزم المحل لم يكون
 ان يقع التفاوت في الخلال لاختلاف الحركتين في التسعة والبطون اقول

لما كان

لما كان تفاوت القوى منحصر في شدة او قلة او عدة فان حصل الاتساق
 في ايرس منها يكون التفاوت بالآخر فاذا فرضنا قوتين احدهما جزء الاخر
 في شئ من متساويين ثم كانا في مافة من مبداء محدود واستقرت شدة
 وعدة فلا بد من تفاوت لئلا يلزم المحذور المذكور مع الاتساق في الشدة
 والعدة لا يقع التفاوت في الوسط فلا بد ان يقع في الطرف الاخر فعلم
 ان الجزء يتقوى على جهة متناهية والجزء الاخر مثله فالجوع لا يتقوى على جهة
 لان النظام المتناهي الى المتناهي بمرات متناهية لا متناهية المرات المتناهية
 لا لا قيل من ان القسمة الخارجية الممكنة للجزء متناهية لا يمكن اعتبار الانوار
 في الاجزاء الواهية للقوة وتكون الكلام في الفلك وهو غير قابل للانقسام
 بجزءهم بل لان الانقسام سواء كان خارجيا او وحييا لا يكون الا متناهي
 كما حقق سابقا والاجزاء الفرضية الصرفية لا اثر لها لعدم وجودها الا في
 الخارج ولا في الذي هو على وجه الامتياز لا يوجب الاتساق فثبت ان
 كل ما يتقوى عليه القوة بحسبانية من الحركات وبغيرها فهو مناه واعلم ان
 ايرادات مشهورة الاول ان الحكم يتناهي سلسلة من جهة ازيد او يسلسلة
 اخرى عليها لا يبرى في المتساقيات لعدم وجودها معا والآن لم على القوة
 الاخر اذ ثبتت مع محاورات لوجوب ازيد او يسلسلة وواجب منه بان
 المحكوم عليه بالزيادة والنقصان ههنا يعني القوة وهي موجودة في الحال
 بخلاف محاورات اذ لا مجموع لها حاصل في حال فلا يمكن الحكم عليها بالزيادة
 والنقصان وهذا الجواب غير صحيح لان الحكم يتناهي القوة من جهة الزيادة
 والنقصان انما يكون بسبب وقوع التفاوت في الافعال الموجهة للتناهي
 فلا شك ان باق حاله والجواب كقوله هو ان عدم التناهي في شئ غير مانع
 من الحكم عليه بالزيادة والنقصان مطلقا بل انما تصف شئ بها وبها
 للاتساق مع ما اذا كانت جهتان مختلفتان اذ الزيادة والنقصان لما
 كانت من خداتكم المتناهي فلا يمكن تحقيقها الا في جهة التناهي ولا
 ينافي ذلك عدم التناهي في جهة اخرى يقابلها بل قد يكون وقد لا يكون
 فاذا حكم على امتناع سلب النهاية في تلك الجهة كما في المراتب الموجودة
 فذلك الامر اضر ليقضي للاجل التفاوت في جهة تليها واذا ايقفت

في شئ من

هذا فنقول في بيان الفرق بين الصورتين انه كما كان عدم تنافي محركات
 في ازدواجها كل منهما في جهة على حدة لم تكن الاستدلال بالازدواج وجوب
 التنافي سالما عن المنع لان طبيعة الازدواج في جهة لا يقتضي تنافي تنافي
 جهة الاخرى كما تنافي وافعال الصادرة عن القوتين المختلفتين قوة وضعفا
 المتضامين لنفسا وتفاوت فيا بحسب طبيعتها كما كانت متحدة المبدأ في امتدادها
 فلا بد من التوافق فيا في الجهة الاخرى الموجب لتساويها في تلك الجهة ايضا
 الا بآثار الثاني هو ان اللازم من عدم التحريك الغير المتناهي عن القوة الجسمانية
 هو ان يكون للفلك محرك مفارق وهو اما ان يكون نفسا او عقلا والنفس
 المفارقة اما حاولت تحريك جسمها لمكانها كما لا تنافي بالقوة والافلاك
 بها الى التحريك فهي معتقدة الى شئ تكون كالاته موجودة بالفعل لتحريكه
 كالات النفس من القوة الى الفعل فلما بدت في تحريك السماء من مبدأ الفلك
 مع انهم حكموا بان الحركة لا تستلزم الا على الجزئيات المنفردة لا يكون صدورهما
 عن مفارق عقلي بل لابد لها من قوة جسمانية متغيرة لها تصورات جزئية
 كما يستفاد عليه واجب عنه بان التحريك ليس السماء مبدءا بعيدا عن العقل ومبدءا
 قريب هو النفس يكون من اول التحريك امر جسماني لا ينافي ان يكون
 التحريك مبدءا اخر عقلي اقوى الاول ان يقال لما كانت المبادئ العقلية عللا
 غائية في حركات الافلاك ومهمة العلة الغائية هي علة فاعلية لها علية
 الفاعل وعلة غائية للفعل فهي باعتبار الاول مبدءا بعيدا للفعل وباعتبار
 الثاني مبدءا قريب له فما وجد في كلامهم من ان للفلك حركتين نفسا في عقلا
 فالله الفاعل والغاية والى المبدء ان قريبهما وما وجد من ان الحركتين للفلك
 ان النفس اما عقلي فالله المبدء الثاني فقط الاية والثالث النقص بالقوة الا
 للروح الاول فافترقا عند عدم غير متساوية الافعال كما ان المبادئ للمفارقة
 غير متساوية الفعل واليه يرجع ما في هذه النسخة من لزوم انقطاع التزمان
 على تقدير صحة الدليل المذكور لاجزائية بان الفلك جسم بسيط لا بل للجهة
 الاجزاء متساوية يكون كل منها قابلا للحركة والكل قابل للحركة الغير المتساوية
 فاذا كان جزؤه غير متساوية حركته يلزم المساوات بينهما وهو محال وان لم يكن كل
 كانت حركة الكل ايضا متساوية لان نسبة حركتين كنسبة جزئيتين المتساويتين

فيلزم انقطاع الزمان بين والجواب ان الهيولى الاولى ليس لها
 في ذاتها الا القوة المحركة وهي من هذه الهيئة فاقدة لجميع الاشياء و
 اما استعدادها لشيء بعد شي من هو لا يحصل لها من ذاتها بل من جهة حصول
 الصورة او الهيئات فيها بمعنى كونها قابلة للاموال الغير المتساوية ان يحصل
 لها من جهة حصول الصورة او هيئة استعداد لصورة اخرى او هيئة اخرى
 في ذاتها غير متساوية لقبول صورتين او هيئتين معا فضلا عن الكثرة الغير
 المتساوية وذلك قبول الفلك للحركة انما هو بسبب حصول حركته قبلها
 من فاعلا وبهذا الى غير النهاية واما ذات القابل بالهوى فليس لها الا
 القبول للحركة مطلقا نعم من ان تكون واحدة او كثيرة متساوية او غير متساوية
 هذا ما يحظر بالبال الايراد الرابع انه لو تم الدليل لا يمنع ان يكون القوة المنطقية
 الفلكية ملاصقا للجزئيات الفلكية الغير المتساوية والجواب عنه على ما في النسخة
 او الالزامات ويظهر ان القوة الجسمانية الفلكية لا تنفصل عن المبدء
 العقلي وتنفصل في الفلك والمنع عن القوة الجسمانية التائية الغير المتساوية
 على سبيل المبدأية والاستقلال لا التائية الغير المتساوية على سبيل الواسطة
 والانعكالات الغير المتساوية فان بين هذه المثلث فرقا واضحا واحدا
 منها لا يؤدي الى امتناع مجمع واما كيفية صدور الامور محاذية عن المبادئ
 الثانية فليس هذا موضع بيانها الايراد الخامس دوران الافلاك تحتفة
 بالزيادة والنقصان فالقوة المحركة للحركة العظمى قوية على دورات اكثر
 مما يقوى عليه القوة المحركة لركلة زحل فيجب من ذلك تنافي القوتين المحركتين
 ومن تنافيهما تنافي الحركتين الجواب ان التوافق بين المفارقة للحركة
 للافلان بحسب الشدة وتناسلها بحسب الشدة لا يوجب تناسلها بحسب الهيئة
 لا يري مثل ذلك في جزء القوة بالنسبة الى طائفتين لهما واهيئتهما
 فلا اختلاف بينهما الا بحسب الكمية في العمل واما المفارقات فانها مختلفة
 احوالها فلا يجب ان يكون فعل بعضها جزء فعل الاخر فيكون كونها لا اختلاف
 جوارها مبادئ الامور المختلفة بالشدة والضعف كحركات مختلفة
 بالسرعة والبطء متحدة بالزمان الماير والساو من ان الارض لو ضمنت
 وطبقها مكان يوجد عن قوتها سكون دائم والجواب عنه بان السكون يكون عارضا

قابلة

ليس فعلا صادرا عن القوة غير مقيد لانه يجب ان يكون كذا في كل
 حصول الجسم في جهة من مقلد الاين وهو عرض من الاعراض موجود وذلك
 مستفاد من قوتها الطبيعية فالجذب في الجذب عدم تسليم صدور التكون اليه
 عن الطبيعة الارضية بالاسقلال حتى يلزم كلف بل صدوره عنها بامد السماوي
 وما فوقها واعلم ان صاحب التلويحات ذكر في اثبات ان القوة جسمانية
 لا غير ان يعزى على غير مقتضى دليلين احدهما قول ان القوة هي المتكاثرة لور
 حركتها جسمانية بطرقها مسافة وحركتها اخرى متناهية فلهذا ثانيا بالضرورة
 نسبة وكذا السمة حركتها وبطلانها نسبة تأثير القوة المتناهي الى اثره الى
 تأثير المتناهي اثره نسبة متناهي التأثير الى متناهي الثاني قوله في القوة
 تحرك جسم من مبداء معزوف من حركات لا يتناهي وتحرك مثل تلك القوة اعظم
 منه واقبل مبداء من ذلك المبداء مساويا مع تحركات الاول شدة وعدة
 في تفاوت المدة بالضرورة والى استتات العذرة على قليل التمانع وكثير وهذا
 مح وكان التفاوت في الامر اقوى في كل من الدليلين نظرا من وجهين احدهما
 مشرئ الامر لخص انما النظر المتشكك بينهما جريا نهيا في القوى المجردة
 فيلزم ان لا تنسب حركته غير متناهية الى القوة واحدة سواء كانت مجردة او
 جسمانية بل لا قوى متعددة غير متناهية ولا بد في جدها من حركة دورية
 سرعته اخرى والكلام على ذلك في غير محله ايضا فلا بد ان يكون في الوجود
 طبقات من الحركات والحركات غير متناهية واما النظر المختص بالاول
 فهذا ان التفاوت بين القوتين في القوة المتناهية والمتناهية لا يمكن ان يحصل
 لا بحسب القوة او في القوة دون الشدة لعدم امكان حركته غير متناهية في
 السرعة كما مر فكيف القوى متناهية من جهة الشدة لا ياتي كونها غير متناهية
 من جهة القوة المتناهية واما النظر المختص بالثاني فتواتر الاثبات به علمه ان
 تكونه لا جازع الحركات الطبيعية ولذلك حقه الشيخ الرئيس في النظر الى
 من الاشارات ببيان امتناع تحرك جسم حركته قسرية بقوة غير متناهية
 اذ قد علم ان الجسم الصغير يساوي الكبير في قبول الحركات الطبيعية والاعتراف
 بينهما مع رفع المساوفة في رتبة انما هو بحسب القوة الحركية وضعفا لا بغير
 وانه اعلم بجهتين الامور في ان الحركتين القويتين للقوة كانه

لانه

ما ثبت في الفصل الثاني كون النفس التي للفلك مجردة اراد ان يبين
 في هذا الفصل ان لها قوة تدرك مجزئيات كالقوة في الجارية التي لغز ساني
 كون كل منهما لاوتهم مجزئيات الادراك انما ان الحيل في شخص بعض الابل
 له هو مقدم الاما مع وتلك القوة بغير قسمة بشئ من اجزاء الفلك بل سارية
 في جميع اجزائه لب طنة وعدم رجحان بعض اجزاء على بعض وسميتها نفس مقلدة
 من باب التماثل لامتناع كون شئ واحد من النفسين واعني ذاتيتين وانما
 تقدم المادة بصورتين جوهريتين فعال لان التلويحات الاختيارية مجزئية
 الصادرة عن نفس الفلك اما ان تقع على صور كل لور جزئي فان الحركات
 الاختيارية انما توجه بارادة تابعة لشوق منبعث من تصور مجزئي
 كالتمثيل والتصور او كليهما كالنفعل لتلك الحركة ولا بد له ايضا من التصديق
 بترتب الغاية او ما في حكم التصديق فان الحيل من مثالا اذا تحركت فحركة
 الاختيارية مباد مترتبة او بعدد من الفعل قوة المدركة وهي اما الحيل
 او الوهم كما في غير الانس ان العقل العلي يتوسطها كما في الانس في القوة
 الشوق المنبعث من ادراك الملازمة المتأخرة وهو غير الادراك لتحقيق الادراك
 بدونه ثم الارادة والكراهية وهي مبداء الوهم او الاجتماع التي تقسم له الزود
 والدليل على مغايرتها للشوق ارادة الانس تناول ما لا تشبه به بسبب ذلك
 عتق لور مشرئ او خلق كالحيا ووفوها وذهب بيقين ان الارادة شوق
 متاكد وليس نوعا اخر وحقه يحتاج الى بسط من الكلام لاسبغ هذا
 المقام اذ انقصر هذا القول لا سبيل الا الاقل لان ما يوجد من الحركات الارادية
 لا يكون الارادة جزئية فهي تابعة لشوق جزئي ينبعث عن راي جزئي
 فلو حصل لنا راي كل واحد من شوق كل واحد استتبع ارادة كلية
 لم يكن هذا الراي الكلي مع ما يتبعه من الشوق الكلي والارادة الكلية كما في
 في صدور الحركات الارادية مجزئية بل لا بد ان يتحقق في بعض جزئيات حتى يتحقق
 حصة والحركة مجزئية وذلك لان الصور الكلية نسبة الى جميع مجزئيات
 على السوية فلا يقع منه بعض الحركات مجزئية الارادية دون بعض والارادة
 الكلية جميع بلا مزج وانما في مبداء الحركات مجزئية الارادية اما الحركة الكلية
 للفلك له قوة رات جزئية وكلالة تصور جزئي فهو جسماني قبل هذا لا يبرح على

باب

اذ الدليل مخصوص بالجزئيات الجسمانية وقد صرحوا بان الجزئيات المجردة ترسم
 في النفس اقل من اقل من الجزئية عندكم انما هو بخلاف ذلك الا انهم لم يسموا
 فكل ما ترسم في النفس هو كل واحد وان تحقق كليات كثيرة فذلك التفرع منهم
 انما ان يقول بالعلم محض وهو بعيد او بان الصورة العقلية من حيث انها
 كيفية حاله في نفس شخصية متخففة بالعوام في الذهنية الشخصية تكون
 جزئية وان كانت بالقياس الى افرادها في رتبة او الذهنية كلية فهي بالبيان
 انما علم جزئي وباعتبار معلوم كلي لان الصورة جزئية ترسم وهي صورة
 ترسم وهي اكبر فاما الاختلاف في الصغر والكبر لا اختلاف في الصور بل في الحقيقة
 كصورة الغيل والذباب او لا اختلاف في الماخوذ عنه والمنفرد عنه الصور بل في الصغر
 والكبر لا اختلاف في المحل من المدرك بل في المحرم لجواز ان يكون لا اختلاف في الاوضاع
 كالشكل السواد والبياض اقول في محمل به التفاوت في الكبر والصغر لان
 انما اكم او ذككم بالذات او بالعرض من حيث هو كلك منع الاتفاق في الهيئة
 ولو ازمها لا يكون الاختلاف الا باختلاف المادة عنه وفي صورة في الصورة ان
 في المقدار ولا دخل المعارض في ذلك لان الاحتياج في تخيلها صغرها او كبرها
 انما يتلخس اعتبارا يتبع عارض في احدها ليس في الاخرى لا يسيل الى الاول لانا
 نشك في الصورتين من نوع واحد فاما صورتان في واحد فيكونان متحدتين في الهيئة
 لان صورة الشيء عين ذلك الشيء بحسب الهيئة بناء على صورة هيئة الاشياء
 في الذهن على ما هو متحقق ولا يسيل الى الثاني لان الصورة المختلفة بالصغر
 والكبر لا يجب ان تكون ما حوزة من خارج بل يجوز ان يكونا صورتين لا م حدود
 كجبل من باقوت بناء على ان قد تصور اموالا وجودها في الخارج وعليه من حيث
 الوجود الذهن فتبين القسم الثالث فتكون الصورة الكبيرة منها ترسم في موضع
 من الصور جزئي بغير ما ترسم في الصورة الصغيرة لانه في الوصف وما هذا
 شأنه انما هو جسمان وهما شكلان وازاحتنا بحسب التشبيه عليها الاول النفس في الصور
 جزئيات عن الباري تعالى مع انتفاء القوة عنه تعالى ذلك علوا كبيرا او كجواب
 عنه ان الجزئيات الجسمانية بغير مستندة اليه كما هو المشهور وتحقيق حقيقة ما
 هذا المقام والثاني ان مقتضى اسم الصورة الكلية ان جزئيات الحركة وجودها
 بخصيص اما كون ذلك المختص بصورة جزئية فم والجواب ان الصورة الكلية

مع المختص بصورة جزئي في المختص المنقسم الى الصور الكلية فبعبارة
 جزئية الثالث الدليل لا يتبين على ان ارتسم الصغر والكبر في الصورة ان
 يختص بامتداد ادراك ذات المقادير للقوة المجردة والحركة مما لا مقدار له
 صغرها او كبرها فلا يجب ان يكون ادراكها بقوة جسمانية والجواب ان الحركة جزئية
 لا يخرج عن التقدير الجسماني باعتبار المسافة ما تفرع من ان المسافة من شخصيات
 ولا مقدار بلا شبهة الرابع انه لو كانت للحركة قوة ترسم فيها صور الجزئيات
 لزم ان لا يتفاوتت القوة المرسمة بالصغر والكبر وذلك لسان القوة
 المدركة في جميع اجزائه وعدم رجحان جزء منه على جزء في القبول والاعتقاد
 اقول ويمكن مجاب عنه ان ادراك القوة المنطبقة العقلية اما لكونها او
 لو ازم حركاتها لان ادراكها ليست جزئية وهي لا تصور المحل حقيقة
 الحكماء فان كان الكلام في ادراكها نفس تلك الحركات والوجه في تجميع
 بعض المواضع لا ترسم صورها فيه وومض فتقول صور الحركات ترسم
 في مواضع الحركات من الفلك كالدوائر العظيمة والصغيرة تصورها الحركة
 السريعة ترسم في الجزء الباطني كحركة وكذا الحركات كل حركة كل حركة ترسم
 في تلك القوس العظيمة في العظم وصغيرة في الصغر واما السؤال في الهيئة
 تخصيص بعض الاجزاء بالهيئة السريعة وبعضها بالبطيئة فهو بعبارة السؤال
 في الهيئة تعيين المنطقة للقطبين وقدمه ببيان ان الكلام في ادراكها لو ازم
 حركات من الصور الكائنة الفاسدة والواردة في صفة والتسبب بخصيص
 مواضع من الفلك بالبيان بارتباطها الادراكية فيما فتقول اوضاع المنطق
 والاقطاب ونسب الكواكب بعضها مع بعض ونسب العلويات الى السفلى
 مما يحصل به امتياز الصلح احاطا في الفلك بعضها عن بعض وعدم اطلاع البشر
 على تفصيل امر لا يدرك على غيب الى مسانه لو كانت نفس الفلك عالمة بحركاتها
 ولو ازم حركاتها فلا يخفى اما ان يكون بها علوم بغير هيئة الكائنة في الحركات
 وبغير اذمنة بغير هيئة شيئ بعد شيء يجب ترتيب وجودها واما ان يكون
 لها علوم متناهية الكائنة متناهية فان كان الاول فيكون هناك سبيل
 من امور مرتبة بغير متناهية موجودة دفعة لان الحوادث في الغزاة متناهية وان
 بغير جمعة لكنها اذا اجتمعت صورها الادراكية مرتبة في ذات مدركة فيوجد

في بيت المقدس الكافية
السنن لهذا النسخة

بنور

بقدره تعالى يوم نظروا السما كطلي السجل للكتب واثبه الى ايام تلك السنين بقدره
يؤثره الامر من السماء الى الارض ثم يوجع البصر طر بصر مقدار الف سنة فما تروا
احد الاقرب الى القواب هو راي الاول المنسوب الى حكماء الفرس والافنديين من مصر
ويؤمنون لان تلك العلوم بحجة هي صلت في تقوس الافلاك اما ان يكون الحكمة او حجة
فان كانت حكيمه فليست في مقصدنا من شئ لان الا الكلام في القوى المنطقية
الفلكية وادراكها بجزئية وان كانت جزئية فتنقيها وعدم اجتماعها لتقاضي
بعضها مع بعض لا يحصل دفعة واحدة فان منا بجزئية اما التحصيل والاحساس
اذا كان المعلوم ماديا او العلم المحض اذ الله يمكن كذلك وكلامنا في الاول
وظاهر ان ذلك لا يكون الاشياء فشيئا وبحسب تنافق الاستعدادات وتوارث
الافعالات واما ان النسبة البصيرية اذ على القدرة واعلم على الاي وتحلل
نظر بل العدودية اشرف كما يدرك عليه صناعة المدسقين هي كنه بان الصفات
التأليفية العدودية النسب اشرف من غيرها وهى ذلك الاكفون من قبول
الصفات الغير المنطقية والاشعار الغير الموزونة الاعلى في القدرة واول
على كمال صفاتها من غير احضارها للمنطقيات والموزونات واما لموز
الفرائية فلها على مل وثا وبلاط غير ماذكره والله تعالى اعلم بحقائق الاسرار
وتموزاياته ثم وكلته محمد **الفرع الثالث والعشرون** الى العناصر وما تحته
منها من المواليث الثلاثة وغيرها وهو شتمل على ستة فصول **فصل**
في الب بطل العنصرية وهي اربعة باستقراء او اقل الملموسات ووجد ان
عدم خلق الاجسام المستقيمة لمكانات عن احدى الفاعلين اللذين هي
الحركة والبهودة المقضيتان لكونهما على الوسط والله بالغة الى الثابت
اولا وكذا عن احدى المنفصلتين اللتين هي الرحلوبة والبيسوتة المقضيتان
لقبول الاشكال بغيره او على وجه الكمال او لنقص وامتناع اجتماع الخصائص
الاشئين من كلام القبلتين في جسم واحد المتقابل بينهما فاذاته كب كل
من الفعلين مع كلام الاعتقاليين حصلت اربعة اقسام يارد رطب هو
الماء وبارد يابس هو الاقوى وبارد يابس هو النار وبارد رطب هو الهواء
فهذه هي اقسام المواليث وادكان عالم الكون والفساد واصلقات
المركبات وعناصرها التي منها التركيب واليه التحليل واصل الكائنات

كذا واحد من صورة مقنونة لمهمة نوعه ووجوده هو لا بد من خمسة ينبغي
 على الكيفيات المحسوسة وكذا واحد منها في الغالب في صورة الطبيعة الطبيعية
 والاشغال ملا واحد منها يوافق امر في صورة الطبيعة بالطبع غير ذلك و
 الثاني بطرارة لا يستقر شيء منها حيث استقر الامر وهذا في الاطراف الظاهرة فالمعتمد
 منكم وانك ان الكيفية قد تبدل مع اختلاف الصورة كما ان المتغير تارة
 والمجهد اخرى فان الصورة الحاشية في البحر والجمد باقية لانها ترجع الى حقيقة
 باقية معا ومن اذا قيل للماء الحار انه بارد لا ينعى انه بالفعل كل بل بالبيان
 صورة المقنونة للبرودة عند زوال المانع والكيفية اذا اشدت قد تبطل الصورة
 وبعد المادة كما يناسبها من الصور كما قال وكذا ما قابل للمكون والقد
 ان يتقلب بعضها البعض فلا تفسد او يتوسط واحد او اكثر فالاقسام المحتملة
 محالة من انقلاب كل منها الى ثلثة الباقية الثلثة ستة منها يحصل من انقلاب
 كل من المتلاصقين الاربعة اربعة يحصل من انقلاب كل من المتباينين
 بوسط واحد والامر وانما يحصلان من انقلاب كل من الطرفين الى الآخر
 والمنه يور ان السبعة الاول تكون بالذات والستة الباقية لا تحصل الا بوسط
 او وسطين ويكذب قول الشيخ ان الصاطفة تتولد من اجسام نارية فارقها
 السكون وصارت لا يستلزم البرودة على جوارهم هي متكاثرة ولا شك ان
 الصاطفة كما يغلب عليها الاثنية لتقلها وصلابتها وقد حكى الشيخ انه قد نزل
 في زمانه من الهواء ما زاد على ثمانية وخمسين رجلا شيئا كالخديد والفضة صرحوا
 بان النار العذرية تحب الاربعة الارضية نارها هكذا قيل وفيه من الكلام ما لا يخفى
 والمقصود ان في هذه الاقسام السبعة من الانقلابات في ستة اقسام
 امثلة معللة بما على قبول هبوط العناصر لا اختلاف صورها والتسلسل بها اثنا
 منها بين الماء والارض وانما منها بين الماء والهواء اما الذي ان بين الماء
 والارض فاحدها قوله لان الماء يغلب جوارها فان المياه الواردة على بعض الموضع
 بعد ما يخرج من منابعها وهي صافية جارية مشربة بتيج حار قريب من حجمها
 في زمان قليل فليس تكون الحجارة منها بسبب ان فيها اجزاء ارضية انقذت
 حرا صلبا بعد ما ذهب عنها الماء بالتبخير والنصب والالم يكن الزمان الذي
 وقع فيه التبخير على احد من القصر لم يقع في الصفا فذهب تلك المياه الكثيرة

بالتبخير ولو وجب ان يحس فيها كدورة ارضية فانها لو كان انقذوه من ارض
 ارضية بخسرة لغاية قلها للزم ان لا يتكون الا شيء قليل من الحجر من مياه
 كثيرة وليس الامر كذلك كما يعاين في مواضع عديدة منها سياه كوة وصخرة
 من بلدة مراغة من جملة ارض باين بل الحق ان ذلك انما هو بخسرة بعض
 المدافع من الارض خلق الله تعالى فيها قوة معدنية شديدة التبخير في النجاسة اذا اصابها
 المياه تجرت وربما كانت في باطن الارض فظهرت بالذلال ومن هذا القبيل
 ما نقل من انقلاب بعض الناس حجرا وقد شهدته في بعض البلاد اشباح حرة
 على هيئة اشخاص السية من رجال ونساء وولدان لا يعرفون من التشكيل
 والتخطيط شيئا واشخاص برهية وسائر امور تتعلق بالاشباح وعلى حالات
 مخصوصة واوضاع غيب على الظن ان كانت في البنية البشرية وما يتعلق بها
 فلا يبعد ظهور مثل هذه القوة على قوم غضب الله عليهم وثابتها قوله والتجربة
 بتجلى الجبل الاكبرية ما سنبالا فان لطالب الماكس في جعل الاجسام الصلبة
 الحجرية مياها وارتبان احدها تغيرها بالاحترار او السحق على اوجها
 جارة كالفساد ثم اذا ابرتها المياه والاحترار ابقاها في المياه الحارة وتحليلها
 ثم اداها الحيلة عليها حتى تغير مياه جارية واما الذي ان بين الهواء والماء
 فاحدها ما اشير اليه بقوله وكذا الهواء يتقلب ما ذكرنا في مثل الجبال فانه
 يعلو الهواء سحي بابو اسطة برود يصيب صفناك لا اجل بخا يصعد ويرتفع
 البقاء من موضع بل يتكاثف الهواء الصحو اكثر او كله ماء ويصفى برفعة
 هذا مما يشاهد كثر الناس وليس لقائل ان يقول ان البرودة لو كانت
 سببا لانقلاب الهواء لتابع الامطار والثلوج في اوقات الشتاء جميعا
 لا زيدا والبرد يزداد والثلوج الموجب لانقلاب لا زيدا والانقلاب فلم ينقطع
 لانا نقول ان اسباب الطبيعة انما هي معدات للامور وليس شيئا منها علة تامة
 بل لا يخفى في الاكثر من وجود الموانع وفقدان الشر ينقطع فالحمد على ان البرد من جملة
 الامور التي لا مدخل في حصول الانقلاب المذكور فلا يحصل الا به لانه كلما وجد
 وجد الانقلاب وقد يمتحن انقلاب الهواء ما يدرك على السطح الظاهرة
 من الطائفة المكتوبة على الجبال والخلوة للشمس ولا يمكن ان ينسب ذلك
 الى الشمس وانما كان عند الكلب وكان الماء الحار او لم تكن الطيف او قيل

للشئ والمنشور بخلافه ولا يسيل إلا بقول بأن المياه المنسفة في الهواء أخف من
الأمث كلها في البرودة أو ليس في طبيعتها أن تتحرك إلا إلى أسفل ونحن نرى القطرات
في جميع جوانب اللات فإذا ثبت أن ذلك ليس على سبيل الشئ ولا على سبيل الأخذ
مقدّم تحقيق أنه لا انقلاب الهواء وثانيهما قوله والماء أيضا ينقلب هواء بل هو حاصل
من سخين الشمس والنايكات يهد من البخار الصاعد من الماء المسخن فإن
التي راجع هذه النية مكتونة من الماء مستحصية لأجزاء مائية لطيفة فخلقت
بها وأما اللذان بين النار والهواء فاحدهما قوله وكذا الهواء ينقلب ناراً
في كثر الحدادين فإنه إذا ألح النفع عليها وسد الطريق التي يدخل منها الهواء
بعد يد يحدث فيه نار من انقلاب الهواء البارد ومن هذا الغيبيل الهواء الحار
الذي منه السهم المحرق وثانيهما قوله والنار أيضا ينقلب هواء كما ثبت في
في المصباح فإن شعلة المصباح لو بقيت على النارية لتحرك إلى مكانها الطبيعي
على سمت خط مستقيم قائم لأنه أقرب إلى الطرق فاحترق ما حاذها وليس كذلك
أعلم أن المصباح أثبت انقلاب العناصر في تبدل صور بعضها إلا البعض الذي
يد على طاعة ينعول مشتتة لا يبد عليها من خلق الصور وليسها وتسليمها
لأمراته كما لا يلزم انقلاب حقيقة أراد أن يشه إلى طاعة الصور العنصرية
لورود الاوضاع والكيفية عليها المنة حصول المزاج على المركب منها لتلايلهم
انقلاب صور العناصر حين حصول المزاج كما شئت الشيخ من بعض أهل زمانه و
ذلك لما يتحقق باثبات أن الاوضاع والكيفية هي صفة للعناصر أموراً
على صورها النوعية مغايرة لها فاش رايه زيادتها بقوله ونقول أيضا الكيفية
العنصرية زائدة على الصور الطبيعية وذلك لأنها تتجلى في الكيفيات التي
عنها بعض الكيفيات ويحدث فيها بعض آخر مثل السخينة والبرودة في الماء المتلازم
تبدل الصور النوعية المائنة بحالها في كلتا حالتين فلو لا المغايرة بين الصورة
والكيفية للزم اجتماع وجود الشيء وعدمه في حالة واحدة وإنه لم يكن ينبغي أن يطل
أنه هو المغايرة بين صور العناصر وكيفيةها إنما يحصل بزيادة الاطلاق العام
من المعقنة المذكورة فالأخرى حق عليه بنو وال الصورة النارية عنه زوال حرارتها
وكذا زوال الصورة المائية والارضية بنو وال الميعان والجمود بغيره لعدم كونه منها
للمدعى لما عتق أن المطلقين لا يتناقضان وإنما يتوهم لو كان المراد منها الدوام

19

وهو مما لا حاجة اليه في هذا المقام والب ينظر من العنصرات حقيقة كانت كافي
المزاج الاول او اضافية كافي للمزاج الثاني اذا انصهرت قال القرشي في شرح القائل
تصرف اجزاء العناصر ثم طوى المزاج القوي لانفس المزاج وذلك لان المجموع الى
التصغير هو كون الفعل والانفعال اتم واكثر وهذا لا يمنع حدوث الفعل والانفعال
بدونه وذلك لان الشيء نفسه يعرف بان مزاج الشخص لا يحصل من تكافؤ الاض
لحارة والباردة والرطبة واليابسة مع انما لم يتصرف والعرض عليه الشيرازي بقوله
ان مزاج الشيء ليس هو ان حرارة القلب مثلا موجودة فيه ولا نسبة الى الدماغ و
كذا برودة الدماغ موجودة فيه ولا تنسب الى القلب واذا وقع بينهما نسبة على
حد ما كانت هي المزاج والا لكان المزاج من مقولة الوضع او المضاف وهو يوط
بالمزاج ان حرارة القلب اذا انصهرت مع برودة الدماغ فبالعكس يحصل الحلة
من كيفة مناسبة لصحة وتلك الكيفة عرض موجود في عناصر متصرفة الاجزاء
واقول في هذا الالزام انظر لان كون كل من حرارة القلب وبرودة الدماغ سارية
الى محل اثرهما جسماد ذكره لا يوجب ان يكون المزاج انما هو في كل منهما
حاصل من تصرف اجزائهما وان كانت تلك اجزاء المتصرفة محلة لهذا المزاج وايضا
هذا من ذلك واجتمعت وتماست في التركيب وفعل بعضها في بعض بقوله المتصفا
قد علمت ان الصورة النوعية في مجسم مبدأ لا تارة ومصدر لا في عليه كما هو رأي
جمهور الحكماء ولذلك قالوا انها تفعل في مادتها التي حلت هي فيها ثم في مادة ما
يما وردها الصورة النارية مثلا تسخن مادتها ثم مادة ما يي وردها وكذا الحيل
في سائر الكيفيات وباقي العناصر فالمجاورة شرط للتفاعل الواقع بين اجسام
الآتية ان النار لا تسخن الاموال وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها
وكذا المادة لا يبرد الا ماله نسبة المجاورة اليه فاذا امكن التفاعل بين جسمين
بمجاورة المجاورة فلو تحققت المناسبة بينهما لكان ابلغ والمناسبة انما يكون بالسطح
ولا يمكن ان السطوح كلها كان اكثر كانت المناسبة بها اتم والتفاعل اكمل
واكثر السطوح انما هي بحسب تصرف الاجزاء فتقول العناصر مختلفة كيفية
التي هي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة اذا انصهرت اجزائها جزءا
واختلطت اختلاطا تاما وتماست تماسا كاملا بين اجزائها وفعل صورة كل
بها في مادة الاخر كما هو المختار عند الفلاسفة وانشاء المحقق ان اختلاط هذه المذنب

بقوله بقوله المتضادة اي في فان اطلاق القوة على الصورة متابع وكنت
 سورة كل واحد منها سورة كيفية الاخر المتضادة لكيفية الاولى متي نقض العنصر
 البارد بفعل صورة من حر العنصر حتى روتت وتلك الكيفية التي هي الحرارة
 الشديدة عن ذلك محار وهذا العنصر الرطب بالقياس الى العنصر اليابس
 يحصل من فاعيل صورة العناصر المتضمة الخمسة والافعال موادها كيفية
 متوسطة بين اطراف الكيفيات المتضادة اي المتخالفات اذ كل واحد من هذه التضا
 على الحقيقة الذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف لم يكن متناولا لظهور
 الثاني الواقع بين استغفقت متممة جهة قد انكسرت كقياساتها الشديدة
 بحسب المراجع الاول بحيث اذا افعلت الى اليمين واحدة من المتقابلتين عدت
 من الاخرى فيستحق بالقياس الى البارد وشبهه بالقياس الى الحار وكذا الحال
 في الرطوبة واليبوسة مثله في اجزائه في اجزاء المركب فان كل جزء من اجزائه
 ممتازا بحقيقة او بهوية عن الاخر فيكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة
 بالآخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متبوتة في النوع وهذا
 معنى تشابهها في وجهي المراجع يعني ان هذه الكيفية المتشابهة يسمى من اجزاء
 واحدا ان ههنا اشكال من وجوه الاول ان لا علم ان الفاعل بين الاجسام
 لا يكون الا بالتماس بل قد يكون بدونه كما في تأثير الشمس في النار بالتماس
 والاضادة ولا تماس بينهما وكذا المبرح في الباصرة واذا جاز الفعل من جانب
 الصور ان يترك ههنا الاجتماع ويقول على المشاهدة فيقال الكلام في اجزاء
 المختلج وهي لا محالة متلاقية وبشاهد ايضا ان بعضا لا يؤثر في بعض ولا يتاثر
 عنه الا بالتلاقي والتماس فلا يتجه ان التأثير والتاثر بينهما بل بالتلاقي مجتمعا
 فان ذلك غير محتاج اليه في حق بصدده الثاني ان المذهب والمهروب على النكاح
 من جعل الكيفية فاعلة لانه ايضا من نسبة الفعل الى الصورة لانه الصورة
 انما تفعل بواسطة الكيفية القائمة بها فان الصورة النارية لا تؤثر بذاتها
 في كسر البرودة بل بواسطة حارها فيكون الكيفية شرا في التأثير فيلزم
 اجتماع الكيفية الكاسرة مع مادة المنكسرة وذلك لان الانكسار لا يكون
 ان يكون متافعين ولا يتقلب مغلوب غالبا بل يكونان معا والشروط هي ان يكون
 مع المشر وطوقه الكيفيات الصرفة مع الانكسار فيلزم وجود الصرفة مع

مع الانكسار وانما مع لا يتبع المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا يخلو ولا يتاثر
 انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كينيتها والجنس عنه ان الصورة في كل واحد من تلك
 والكيفية فيه معدة للفعل فلا يجب اجتماعها مع مادة المنكسرة فالحال ان ارد
 به الكيفية الشديدة المعدة لحركة المنكسر فهي لا يجب ان يجتمع مع المنكسر وان
 ارد به الصورة الفاعلة فلا يجب اجتماعه ولا يخلو ذلك بل الانسب بالانكسار
 ان يتبع شدة كيفية كل من العنصرين معدة لان فعل صورة الاخر لا صورته في مادة
 ذلك الاخر لا في مادة كاهو المشهور بحيث كينيتها ضعيفة فهذه الكيفية الضعيفة
 على حدة من تأثير صورة العنصر محال واعداد الكيفية الشديدة القائمة بعنصر اخر لا يجب
 ان يجتمع معها فلم يلزم كون الكاسر منكسر انما لان الحار الى راد اذا احتلط
 بالحار البارد وكسر الحار من لبرده ومن المحال ان يحال الماء صورة توجب الحرارة وكسر
 البرودة بل ليس للماء الا صورة واحدة فعدم ان الفاعل لكسرة البرودة هي الكيفية
 وكون الصورة اقوى في جواب انه لا مانع من افادة الصورة الثانية في مادة واحدة
 جسم اجزاء من نوعه حرارة لاجل كونها مقصورة واعتبر ذلك الامر وقس على كونه
 الصاعدة للجسم الثقيل الصار عن صورة مقصورة مقتضية للحركة النارية
 مع عدم القسرة وقد علمت ان الفاعل في الحركة القسرية هو الطبيعة باعداد
 القاسر اياها الرابع ان كلام محكم ومشهور ان المزاج كلما كان اعدل كانت
 الصورة القائمة عليه من المبدأ الفياض اكثر وقد ثبت بصناعة الطب
 ان اعدل الاعضاء اجدد الاصابع واخرجها من الاعتدال القلب فوجب
 ان يكون فنون النفس بالجلد لا بالقلب وهذا لا يخفى على من اورد
 الامام الرازي على كلام الشيخ في الاشادات واجاب عنه المحقق الطوسي
 في الشرح بقوله كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه اعدل الالبسة
 على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال
 لقلبية كونها الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء وما يتعلق بها النفس
 اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة محبوبة فضلا عن الانانية ليس
 هو المزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي يقرب الاجزاء الثقيلة بخفة
 فيها من التواء فهي اول شيء يتعلق بالنفس به ثم ان تلك النفوس يجتمع
 بسبب محافضة تلك الارواح واماها الشخص والنوع اولا الى عضو

يحضر تلك الارواح ونسبها عن التفرق وهو القلب ثم ان عضو قبولها وهو
 الكبد والعضو ليقبها لان يصير مبداء الحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر
 الاعضاء وعضو ابد عضو يجب حاجاتها في افعالها المختلفة المنتمية اليه
 ان ينتهي الى جلد الالفة وبغزة فيستقيم مع ذلك الشخص على التفصيل
 المذكور في كتب الطب فهذا وامثال ليس مما يخفى على الناظر في كثيرهم ولكن
 من لم يجعل الله له فورا فاجلا من نور انهم كلامه قد سرسته قال صاحب الحاشية
 وهذا غير مستقيم لان الشيخ صرح في مواضع من كتاب القانون ان الروح و
 القلب احدهما في البدن خارجا جده ما يلائم الى الافراط والتخفيف والبالا
 على الارواح فالقول بقرب الخفيف والتخفيف فيها الى التمازج في ثباتها فيه
 فقلنا اقول لعمري ان كلام المحقق في هذه المقام في غاية الاستقامة والقبول
 وما صرح به الشيخ من ان الروح والقلب احدهما في البدن لانها في ملكه بل
 اعتد الا انها تقتضي ذلك ومعنى غلبة الخفيف على الارواح انهما كذلك بالاختلاف
 الى امر حجة الاعضاء ثم بعد الاغنى عن ذلك لقلنا ان غلبة الخفة على جسم
 لا ينافي كونه اقرب الى التمازج من جسم اخر لا يكون كذلك لانه لا يكون كونه
 الخفة اقل من غلبة النقل على ذلك جسم من جهة كون الحرارة والخفة غالبة
 على القلب مع ما ثبت بعد من تغلبة الطبيعي وكثافته فقد خرج عن الانصاف
 ثم قال بل الحق في جواب ان كلام الشيخ في الاعتدال النوعي لا العضوي
 فان تغلب النفس انما هو مجموع البدن ضرورة ان تغلبا بحسب التميز
 والنصرف وذلك لا يتم الا بالاعضاء الهية فالتميز الى المعد لفيض النفس
 ليس من ارجاء عضوي الاعضاء بل هو من ارجاء جميع البدن الخفية جميع ارجاء الاعضاء
 وذلك المخرج اقرب الى الاعتدال من ارجاء الاعضاء الاخر وانما ان تغلب
 النفس بالروح او بالقلب فذلك بخلاف اخر وانما ذهب اليه لان تغلب النفس
 للبدن لا يستلزم الاستكمال بل انما يكون بالاعمال والحركات الصادقة
 من الارواح التي منشأها القلب فان قلت لما كان تفاوت الصور في
 الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى ان تلك الكيفية كلما كان ثم
 كان النسبة الى المبدأ اكل والصورة الغائبة عليه افضل وجب ان يكون
 الصورة الغائبة على جلد اكل الصورة لانه اعمل الاعضاء وليس كذلك

فتقول

فتقول ليس في الاعتدال الاستحقاق صورة وجدة ذلك لا يكون في ثباتها
 بل لا مع ذلك ان يكون المختص بخلاف الصورة وتمايزها والعصبي
 كذلك انتهى كلامه واقول لا يخفى على من يجبر ما فيه من الخلل القصور وتحقيق الحق
 في هذا المقام بحيث ينزل الشك عن ملابهم ويرفع الدافع عن كلامهم ليستدل
 اولا رشي من جنابها هذه المبحث الذي هو مصلحة الاقدام ومنزلة الاقدام
 وهذا ان النفس لا بد لها الذي له وجوده طبعية من جهة ان له ذاتا شخصية
 وكثرة من جهة كونه ذاتا اجزاء متكررة متحدة الانزجبة لتعلقها بالاجزاء
 وتعلقها تفصيلي ومنشأ تغلبها الاجمالي هو من جهة النوعي الواحد المتميز
 عن امر حجة باقي الانواع ومنشأ تغلبها التفصيلي هو من جهة العضوي فكلما
 ان اعدل الانزجبة النوعية هو من ارجاء الانسجام واعدل من جهة الاعضاء وروحه
 التي ترى للتطيف فكلما النفس الغائبة عليه اجالا وعلى وجه التمازج
 وباقي اعضائه بحسب الترتيب تفصيلي لا يجب ان يكون اشرف النفوس انما هو
 بمجموع البدن فهو بالنظر الى الاعتبار الاول وما وقع في كلام المحقق من ان
 المخرج المستند لقبول النفس مطلق هو من ارجاء الارواح فهو بالنظر الى
 الاعتبار الثاني فلا منافاة بين القولين وهذه المسئلة من الطبيعيات
 نظيره مسئلة من الاشياء وهي ان طائفة من الحكماء صرحوا بان العالم بجميع
 اجزائه حيوان واحد له نظام واحد وهو انسب النظام الممكنة فكلما
 صادرا عن الواحد الحق لا توسط شيء اصلا وكونه ذاتا اجزاء متكررة متباينة
 لا ينافي في صدوره عن المبدأ الواحد من جميع الوجودات ولا يلزم من
 ذلك صدور الكثير عن الواحد الحقيقي وذلك ان العالم على هذا التقدير جسيم
 جهة واحدة شخصية وجهة كثره اجتماعية والفرق بينهما على نحو الاجمال و
 التفصيل فبالنظر الى جهة وحدته حكم بأنه يستند بالذات الى الواحد الحق
 تعالى من دون وسط وشرط وبالنظر الى جهة كثرته حكم عليه بأنه صدر على
 الترتيب التسبيبي والمسببي بان اوسط اجزائه واشرفها هو اقربها الى
 الفاعل الحق ثم يتلو من الصدور ما يتلو في الباطنة والشرف وهكذا الى
 ان ينتهي الى اقصى الوجود فنقصه الحكماء في اثبات العقول والوسائط والكم
 نسبة الجسم والممكنات الى البارئ انما هو التصحيح صدور العلم بعنصرية

في هذا المقام
 في هذا المقام

في

كثرة وتفصيله وعدم مناسبة بعض اجزائه الا بتوسط بعض اخر للمناسبة
بصدورها او لا بلا مناسبة احدية وحده لانه وتقدم لا بالتبعية
وحده وتخصه اذ لا كثره فيه من هذه الجهة فليكن بهذا الاصل الشديد
النفذ والى ان رأتك فيه لينفك في كثير من المواضع الرابع انهم قالوا
ان مزاج الانس اعديل الالهة وفيه اشكال لان مزاج الانس هو مزاج
عن الاعتدال الحقيقي اما الى البرودة او الى الحرارة فان كان الى البرودة
كان الاخر منه اعدل وان كان الى الحرارة كان الاخر منه اعدل وكذا الحال
في الرطوبة واليبوسة واجاب عن العلاقة المذكورة على ما رايته في سورة
بخط ان مزاجه عن الاعتدال الحقيقي قد يكون الى الحرارة اعني بذلك ان يحتاج
في الاعتدال في اي طريق يفرض الى حد ما بمنزلة دابرة وهو عرض مزاج الانس
اقول فيه نظرا اما اول افلا ان مدار ما ذكره على ان عرض المزاج عندهم يكون
عبارة عن امتداد متوهم في مراتب النسب في كل من الكيفيات المختلفة و
المصحح في كثير من خلاف ذلك وهو ان ط النسبة في مراتب عرض المزاج
كيف وقد قررنا ان الخروج عن الاعتدال الطبقي كالمخرج عن الاعتدال الحقيقي
انما يتصور بالغا وثنائية لا بغير خلاف للكاتب وذلك انما يستقيم اذا كان
العرض عبارة عن امتداد متوهم في مراتب الكيفيات والكيفيات عدة وشدة
مع حفظ النسبة في الجميع قال شارح المواقف اذ افترض ان الاعتدال
الطبي على نسبة الضعف مثلا فالاجزاء الحارة اذا كان عشرة والباردة
خمس كان المكيب معتدلا وكذا اذا كانت الحارة عشرة والباردة عشرة
اي بغير ذلك من الاعداد التي توجد فيها هذه النسبة وما قيل من ان المعتدل
هو الذي وفر عليه فسطح الذي ينبغي له من العناصر بكمياتها وكيفية تفاعلها
رعانية النسب بين كمياتها في العدد وكيفية في القوة والضعف مع سبيل
ماندعه الكاتب من ان الخاريج عن المعتدل بحسب الطلب لا ينحصر في ثمانية
اشهر لا يقال كل من المعتدل الطبقي قسمه بعينه بالنسبة الى اربعة النفع
والصنف والشخص والعنصر وبعبارة اخرى هذه الاربعة الى الوجود في
والتي برز اخرى على ما هو مشهور في كتب الطب فاذا اعتبرت الاجسام الثمانية
للخروج بالنسبة الى المعتدل الشخص مثلا كانت الاقسام الثمانية مع الواحد المعتدل

داخله

داخله في عرض مزاج النفع مع كونها على نسب مختلفة لاننا نقول لانها
فان الانقسام الثمانية المعروضة في الخروج عن المعتدل الشخصي لا يتحقق
سواء كان في داخل النفع او في خارجه وكون مراتب الوضو فيا بين مراتب
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لا يوجب ذلك فمراتب الخروج عن المعتدل
الواقع في سائر الاشخاص في الواقع هي ما يكون بحسب مراتب كميات
العناصر ومرتبات كيميائية ناشئة وضاغطة مع حفظ نفع النسبة في جميع
واما ثانيا فلما مر من غلبة العناصر بين الثقيلين على برون الانس المبرجة
غلبة البرودة على مزاجه واما في خروج عن الاعتدال الحقيقي لا يكون ان ينسب
تارة الى لطف وتارة الى اخف وقد بقي في البحث بعد محلي والاول ان يجب
عن ذلك ان يكون الاخر من الانس والابرة منه اعدل حين مزاجه عند
الاعتدال الحقيقي الى احدى العنصرين انما يلزم اذا لم يكن شئ منها اخرج
منه عن الاعتدال في احدى المنفصلين وهو غير معلوم بل الواقع خلافه **فصل**
في كائنات مجردة ومع كميات بمرتبات المزاج يحدث اكثرها في الهواء بين
الارض والسماء ويقال لها الانوار العلوية ايضه واعلم انه اذا وقعت القوى
الفلكية وخصوصا الشمس في العناصر باذن الله تعالى في كبرها وخلطها وحصل
من اختلاطها موجودات شتى اولها البخار والدخان فاذا ايسج الفلك سجانه
الحرارة ونجته من الاجسام المائية ودخول من الاجسام الارضية واثار اجزاء
اما هوائية ومائية مختلطين وهو البخار واما نارية وارضية فلك وهو
الدخان حصل تبسطها ما يحدث في الحق والارض من الغيوم والمطر والثلج
والبرق والظباب والطلق والصفيق والبرق والبرق والصاعقة والبرق
وقوس قزح والرهالات والشهب والزلزلة والنفث والغيون والثلج في
محام وعوارضه نعم العيون على ادراك ثمانية كجو وكثير من حوادثه بل التدبير
فيما يرفع من ارضه عدة الانس الى زهره ويرد رايته ثم ينزل منه وتعب
وجهه يعين على ذلك كسائر الامور الانفسية على الاحكام الآفاقية والمض
اراد ان يشير الى كيفية حدوث كل منها فقال ان السحاب والمطر وما يتعلق
بهما فالسبب الاكثري في ذلك كائنات اجزاء البخار الصاعدة لان ما يور
اما من طبقتي الهواء المنقسم اليها باعتبار رجلي لطفه الاخيرة وعدمها

ثمانية

المنقصة كل منهما الى طبقتين باعتبار وصول الشعاع الشمس المنعكس من
 وجه الارض ووجهه في احدهما وباعتبار الاختلاف مع النار ووجهه في الاخر
 استغدير كيفية البرد من الماء ثم الطبقة الزهرية منه وهي التي ينقطع
 عنها تأثير شعاع الشمس تبقى باردة لوجود المقتضى لها وانقطاع المناخ
 فاذا بلغ النيران في صعوده اليها تنكثت بواسطة اصابت البرد الذي من
 شدة التكثيف اليه في اقصى الهواء عند منقطع الشعاع فان لم يكن البرد
 قد اجتمع ذلك النيران وتناظر الانقراض في صل من الكثافة الموجب
 للنقل والاختلاف فالجتميع هو السحاب والمتناظر هو المطر وانما يكون
 مستديرا كالكرة المتحركة السريعة الموجبة بخرق الهواء بمصادمته فينتج
 انزياحا عن جوانب القطرات فتتغير مستديرات وان كان البرد قويا
 فاما ان يصل البرد الى اجزاء السحاب المائية الرقيقة قبل اجتماعها وتكون
 القطرات منها او لا يصل قبل الاجتماع بل بعده فان وصل قبله نزل السحاب
 ثلجا وان لم يصل قبله بل وصل بعده وربما اصابه بعد ذلك حتر فيمر به منه
 البرد ويبتقي اليه الباطن مخفيا فيه كما في الربيع والخريف فينجده وينزل
 برقا يفتح الراه ويكثر السحبون الماء في البلاد محارة ثم يبردونه لما ذكرنا و
 اما اذا لم يصل النيران الى الطبقة الباردة الزهرية يبردة لعدة درجات الموجبة
 للصعود فاما ان يكون كثير او قليلا فان كان كثيرا فقد ينفعه لاجل اصابته
 البرد وسيبها ما طر كما حكى الشيخ انه شاهد النيران رفعة صعد من اسفل
 بعض جبال صعدوا بسيما وتكاثف حتى كان مكينة موصولة على وحدة و
 كان بعد فرق تلك الغمامة في الشمس وكان من تحتها من اهل القرية التي
 كانت هناك يظنون وقد لا ينفع بل يكون متبذرا ويسمي ضبابا
 ولا يصل لطافته يزل سريعا لوصول اولى حرارة اليه وان كان قليلا فاذا
 ضرب البرد في النيل فبنته لتثقله في صل بالبرودة نزولا في اجزاء الارض
 بها لا عند اجتماع شئ يعقده فان لم ينجده فهو الطل وان انجم فهو الصقيع
 وهو ما يقطر بالنيل من السماء شبيها بالمطر في نسبة بين الطل والصقيع
 كالنسبة بين المطر والثلج وربما تكاثف الهواء لعدة من غير نيران كثيرة
 لشدة البرد في شمال الاقاليم المذكورة ولذا اقيمت المصنوعات في شمس قبل

ادنى ظر

بالاكثرى
 سحاب

بالاكثرى قال الامام الرازي تكون هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف
 البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء واما الرعد والبرق فيسببهما ان الهواء
 اذا احتبس بين السحاب بالاير تقع البرقة وارضنة كثيرة مختلطة الى
 الطبقة الزهرية فيتم تكاثف النيران فينفق سحبا باولا تشك ان
 مصعد الدخان على شدة لطافة ومبته فيصعد من الاعلى بالطبع
 لبقائه على حرارتها المقتضية لتصفية او تعبط لتكاثفه بالبرد الشديد
 الواصل اليه من في السحاب صاعدا وبها يعل ثمة بغا ينفق فيحصل صوت
 صاعك ليرج عاصفة وهو الرعد يتمزق وربما امتد ذلك كثرة وصول
 المواد وان اشتعل الدخان بقوة السحاب لانه شئ لطيف وفيه
 مائية وارضنة كل فيهما الحرارة والحركة فلاقرب من اجبه من الدخنة فصار
 بحيث يشتعل بادره سبب مشتعل فكيف لا يشتعل بالسحاب في التور
 الى اصل من الحركة الشديدة والمصاكمة العنيفة فان كان لطيفا وينطفئ
 بسرعة كان برق والبرق يرى قبل الرعد لان الصوت لا يذ لم من حركة
 الهواء ولا حركته وتبينه فيتم في الغمام ولا تلك الة ونية على ما بين ذلك
 يرى حركة يد القصار قبل سماع الدق بزمان وان كان كثيفا لا ينطفئ
 بسرعة بل يصل الى الارض كان عاصفة فربما صار لطيفا بحيث ينفذ
 في المتخلخل ولا يخرقه ولا يذهب المنعج فينشق الدخيل في الكس وونه
 لا ما احترق من الذائب وقد اخبر اهل التواتر بان العاصفة وقعت
 في بلدة ولاتنا شيراز على قبة الشيخ الكبير عبد الله ابن حفيظ فاذا اب
 قد بد فيها ولم يبق شيئا منها وربما كان كثيفا غليظا جدا فينشق لكل
 شئ اصابه وكثيرا ما يقع على اجمل فيدكه دكا واما الرياح فقد يكون
 بسبب ان النيران اذا انقل بواسطة البرودة المكثمة من الكرة
 الزهرية واندفع الى سفلى مضار لشدته بالحركة المرجح لتسلطه
 هواء متحرك وهو الريح وقد يكون لانه قاع يورق بسبب تراكب الشئ
 يعجز به تكاثفها اي تصغر مقدارها الموجب لحركة الحركة ما يبدلها من
 الهواء لا متنازع بخلاء وايه الاثارة بقدر فيسبب السحاب من جانب الى
 جهة اخرى وقد يكون بعكس ذلك اي لانبساط الهواء فيتحرك في جهة اخرى

بالاكثرى

ويمثل هذه البينتين ان لا يكون القوس كبير من نصف دائرة لا يمكن
 ذلك الا ومركز الشمس تحت الافق الغير والشمس اذا كانت تحت الافق لم يكن
 خطوط البصر لها فاذ لا يكون ان يكون القوس كبير من نصف دائرة وسلم
 ان البين لا يتفاوت سواء قلنا بان القوس وكذا الحالة امر موجود وان
 مستحيل كما هو من عجب بعض الحكماء كما سكته روبرت من الافق بين ارضنا
 خيال يحدث عن انعكاس القوة الباصرة من النجوم الى البصر كما يراه جمهور الحكماء
 وسواء كانت رؤية الشيء في المرة خروج الشعاع او بالانطباع كما هو الظاهر
 من عبارة المصنف لان كون الغمام والنيح على الوضع الذي ذكرناه شرط لظهور
 هذه الحالة على جميع المذاهب ويحكي عن افلاطون ان الدليل على ان القوس
 خيال يحدث عن انعكاس البصر هو اننا كيف نرى كذا اذا كانت القوس خطية
 رأيناها معناه وهذا حاصل بالامور المتخيلة لان القوس لو كانت امر موجودا
 قائما بذاته لم يتغير بالتقليل وكانت يكون بخلاف حركتها فيكون اذا
 انتقلنا من ثبوتها واذا انتقلنا في سرعة بينة وايضا فاننا اذا ادلونا
 من القوس بقدر ما دنت هي ايضا منا بمثل ذلك المقدار مثل ان يكون
 بيننا وبينها الف ذراع مثلا فتكون نحوها مائة ذراع فيحصل بيننا وبينها
 ثمانمائة ذراع وهذا حاصل بالامور المتخيلة التي يكون في المرأى وما يشهد
 بهذه القول ويصدق القوس في حادثة حول السراج في ايام الشتاء اذا كان
 الهواء فيه ندوة فانه يورث لمن بعينه رطوبة او يصفى بهه وان يرى
 حول السراج دوائر الوان مغرقة وذلك ان الدخان الذي يرفع من السراج
 بصيرة كالمرة بمنع البصر عن خط البصر على استقامة فينعكس من المرة الى
 البنى والمنصاع من السراج الى البصر من جميع الجهات فيتحيل كالدائرة
 فيها تغبرج فاذا صدق او قرب من البصر لم يبر تلك الدوائر وكذا ايضا اذا
 نظرنا الى الشمس وحدقنا اليها تحديقاً شديداً ثم غمضنا عيننا رأينا
 الواناً قوسية فاذا كان من مجاز ان يتخيل كهيئة القوس خيالاً لا يستند
 الى وجود شيء لم يمنع مانع ان يكون هذا اجابة عن القوس في حادثة من غمام
 واختلاف الوانها بسبب اختلاف صورة النير والوان الغمام المختلفة
 وتوضيح المقام يستدعي مقدمتين الاولى ان سائر الالوان المتوسطة

القول

بين

بين الاسود والابيض انما يحدث عن اختلاف هذين اللونين وبالجملة لا يبين
 اذ امرؤى بتوسط الاسود او بيني لفظ حدثت عن ذلك الالوان الاخر فان
 كان النير هو الغالب روى الاحمر وان لم يكن غلبا روى الكثرة والار
 وغلبته في الكثرة وفي الار جوانه اقل الثانية ان اللون الاسود هو المتولد
 عدم الابصار لاننا اذا لم نر الشمس والمضيظ ظننا اننا نرى شيئا اسود فاما
 لما كان من الغمام الذي يكون الابيض فيه غالباً على الاسود نراه احمر ولما
 الذي يكون فيه الاسود غالباً نراه ارجوانياً والمكان الذي فيه الاسود
 بين الغالب والمغلوب نراه كراشياً فاذا تمهدنا لنقول اذا رآنا البصر النير
 بتوسط الغمام على تلك الشرايط رآنا القوس على الاكثر ذات الوان ثلثة
 الاول منها هو الدور خارج الذي يلي السماء احمر فقلته سواده وكثرة
 بياضه والثاني وهو الذي يكون في المتوسط الاول والثالث في قلته
 السواد وكثرتة وقلته البياض وكثرتة والدور الثالث كما يلي الارض
 ارجوانى والكثرة فانه ليس يحدث بنحو الانعكاس فاما يرى مجاورة الكثر
 اللون الكثرة والعلة في ذلك ان الابيض اذا وقع الى جنب الاسود وورث
 اكثر بياضاً ولما كان دور الاحمر فيه بياض ما والكثرة ما يلا الى السواد روى
 حواف الاحمر لغربه من الكثرة اكثر بياضاً ولما كان دور الاحمر فيه بياض ما
 والكثرة ما يلا الى السواد وما هو اكثر بياضاً من الاحمر هو الاصفر فلهذا يرى
 حواف الدور الاحمر القريب من الكثرة اصفر وقد يظهر احياً ناقوساً من صفا
 وكل واحد منهما ذات ثلثة الوان على النحو الذي ذكرناه في الفاجدة الواحدة لكن
 وضع الوان القوس الخارجية بالعرض من الداخله يعني دورها الخارج الذي
 يلي السواد ارجوانى والذي يليه كراشى والذي يتولد هذا احمر ولا يبعد
 ان يكون احدى القوسين على الاخرى واما الهالة فاجتازت من
 ارتسم حول النير اجزاء رئيسية صغيرة صفيفة متوسطة في الكثافة
 والاشفاق مختلفة في الوضع المثلث اليه لقوله مستديرة اما الصفراء والفضة
 فمثل مائة واما الشكاف فليلة لينفذ البصر فيها استقامة من دون انعكاس
 واما الاشفاق فليقتوى به البصر عند الانعكاس ولا يصفى واما اختلافها
 في الوضع فلكون خطوط التي بين البصر وبين الغمام والتي ينعكس من هذه

يحفظ الى النير كذا مت وية لانه يحدث عند ذلك غوطر رأس إحدى
 البصر ورأس الآخر النير وقاعدتهما الغمام فيكون هذه القاطرة لا تحتمل
 بيان ذلك اننا اذا تصورنا خطا خارجا من نقطة البصر الى النير على استقامة
 ثم تصورنا ان قد خرج من نقطة البصر خطوط الى الغمام منكبا كذا واحدة
 الى النير فانه يحدث عند ذلك مثلثات كثيرة مت وية قاعدة كلها واحدة
 وهي الخط المستقيم الذي تصورناه خارجا من البصر الى النير واحدا من خطوط
 التي من البصر الى الغمام ومن الغمام الى النير وهذه خطوط مت وية كل خطا
 اعني الخطوط التي من البصر الى الغمام مت وية بعضها بعضا والتي من الغمام
 الى النير كذلك واذا كان هذا هكذا فالخط الخارج من رأس المثلثات التي هي
 عند الغمام دائرة اضطرار فالهالة دائرة هذا هو البيان التعلمي في ذلك
 المناسب لكون الهالة خيالا فاما البين الطبيعي المناسب لكونها امر حقيقيا
 مستحيلا فهو ما ينقل عن بعض الحكماء انه قال يحدث من صدور النيرة الغمام
 الرقيق حركة موجبة مثل ما يعرف من النار عند قدف الحج فيه فانه يحدث حول
 الحج حركة مستديرة وايضا فان الشعاع يخرج من النير من شدة ان يلطف
 الهواء المحاذي له فيمد بلطف ما يذيه من الغمام وكلما لطف الجزء المحاذي
 للنير غلظ ما حوله فيرى كالهالة ومثال ذلك ان ينفخ بانبوب ترابا
 موصولا على تحت فيبقى الموضع الذي ينفخ فيه ويجمع الغبار المنعكس الموضع
 المحيط بالموضع النقي ويحدث دائرة فيمد ما نقل عنهم وهو كاتري واما
 السبب في كونها تحت النير على الاكثر ونحت الشمس على الاقل فهو قوة
 انحاء الشمس لان قوة كسنا نرا نجلل القوام الذي ينبغي حدوث الهالة باكثر
 من تحليل النير اياه اللهم الا ان يكون السحاب رقيقا في غاية البرودة لئلا
 يتقارب معا وحكماء الشيخ ورائث ايضا مرتين حول الشمس دائرة العظم
 من دائرة النير على الوان فوس فخرج مرة تامة ومرة ناقصة واما السبب
 في ان ترى وسطها كالحلي والدائرة التي يليها سوداء فهذا هو محور الخطوط
 هو اقل الخطوط التي يصل بين الناط والنير فالبصر يرى النير من قرب و
 ينفذ في الغمام لقوته فيرى هذا الموضع شديدا الاستضاءة واما باقي الخطوط
 التي يتوصم حروجا من البصر الى النير فانها لا تمر على استقامة وانما يقع عليه بعد

الانكسار

ان ينعكس من الغمام اليه ويبعد المسافة فلا يرى النير من هذا الموضع
 شديدا الاستضاءة كما تراه من المحور وما يقرب منه ولهذا يكون داخل
 الهالة كالحلي والحد الذي يليها اسود وليا ضرا لانه الابيض اذا كان
 موضعا جنب شئ هو اقرب بياضها منه وولى الغليل البياض والاشبه
 فسيب ان الدخان اذا بلغ حيز النار او الطبقة الغصوى من الهواء
 حيرة بالفعل بعد صاعا عن مجاورة الماء والارض ومخالطة الحرارة
 وقربها من كمة الاثير وذلك لانه اجزاء ارضية جدا يحفظ الحرارة التي
 تصعد بها بخلاف البخار وكان لطيفا لحرارته ويبس اشتعل فيه النار
 فالتفت الى النار ويلتزم به بسرعة لاستيلا اجزاء الارضية فاحترق
 فصار يترتبة فظن انما طفت والية الاثر بقوله حتى يرى كالمطبخ
 فان الانطفاء يحصل بامتداد النار وحداء وانفصال الاجزاء الارضية
 نار اشتغافه الطفا ايضا لكون السبب الاكثرى عندنا هو الاول واما
 مدار الاشتغال فيه فليس لاجل حركة المشتعل من صوب الى صوب كما يتوهم
 بل كما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات انه يشتعل طرفه العلوي ثم
 يذهب الاشتغال فيه الى اخره فيمر الاشتغال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه
 الاخر وان كان الدخان كثيفا لا في الغاية تعلقت به النار تعلقا تاما فيرق
 منه جزء اشتغال وثبت فيه الاحراق فرائت العلائق الهائلة السوداء
 والحمر على حسب غلظ المادة شدة وضعفها وان كان تاما لكثافته
 وتعلقت به النار تعلقا قويا ثبت الاشتغال ودام متصلا لا ينطفئ
 اياتا او شهرا بقدر كثافة المادة وكثرة الكسمة او فيكون على صورة
 ذواية او ذب او ملح لوقرن او رجا وقعت تحت كوكب وكان تدور
 به النار الدائرة بدوران الفلك فيرى كان لذلك الكوكب ذواية او رجا
 او حية او غيره ذلك وقد سبق وصول هذه الافام الى عالم الارض فيقول
 ما عليها غصب من الملك مجبور ويسمى الجرم وفي البياض المشرقة اذا
 ارتفع بخار دخاني لزج دخن وتصادم حتى وصل الى حيز النار من غير ان
 اتصاله عن اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كان بيتا من السماء الى الارض
 فاذا وصلت الارض احترقت تلك المادة بالكلية وما يقرب منها وسيل

بياضا

ذلك سبيل السراج المظلم اذا وضع تحت السراج المشتعل فانصل الدخان
من الاول الى الثاني فاعند القلب الى قبتله واما الزلزلة وانفجار العيون
فان علم ان النيران اذا احتسرت داخل من الارض لما فيها من ثقب وفتح يميل
الى جهته فينبغي ان يميل مياها تحت سطحها باجزاء ارضية بخارية فاذا امكن
منه متدافع اليه بحيث لا تسعه الارض او حجب اشتقاق الارض وانفجرت منه
العيون اما الجارية على الولاء فهي اما تدفع تاليا بايقا او لانجا اية
اليه لغزوة عدم خلاء بان يكون البخار الذي انقلب ماء وغاز الى الارض
ينجذب لا مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب هو ايضا ماء
وليفيض وهكذا يستتبع كل جزء منه جزءا اخر واما العيون الزلزلة فهي
حادث من البخار لم يبلغ من كثرة موادها وقوتها ان يحصل منها معاونة
شديدة او يدفع الاصح السابق واما مياه القح والابار فهي متولدة
من البخار ناقصة القوة عن ان ينشق الارض فاذا ازبل ثقل الارض
عن وجهها صادفت منفذا تدفع اليه بادر في حركة فان لم يجبل هناك
مسيل فهو البئر وان جعل فهو القن ونسبة القن الى الابار كنسبة العيون
الى السيل الى الزلزلة ويمكن ان تكون هذه المياه متولدة كما قاله ابو البركات
السفدادي من اجزاء مائية متولدة من اجزاء متفرقة في ثقب اعماق الارض
ومناخها اذا اجتمعت بل هذا اوله فكون مياه الفين والابار
والقنوات تزيد بزيادة الشلوج والامطار قال الشيخ في النجاة وهذه
الابخرة اذا انبعثت عيوننا امتدت النيران فصببت الانهار والينابيع ارفع
من النيران والينابيع والابار ويطلقون مجبال حاشية البخار اخرى ثم فوات
ثانيا اليها فقامت بدلا ما يتخلل منها على الورد دائما واذا غلظ البخار
ومعنى الاخشنة والرياح في الارض بحيث لا ينفذ في ريبها لشدة
استحاضتها وتكاثفها اجتمع طابا لا خروج ولم يكن النفوذ فزلزلت
الارض وربما اشتدت الزلزلة فحسفت الارض ليخرج منه نار لشدة
حرارة الموجبة لا اشتعال النيران والدخان ليس كما اذا امتزجا امزجا مقربا
الى الدخانية وربما قويت المادة على شق الارض فيحدث اصوات جهائلة
ومن هذه القبيل ما صاحب بلدة قوم من البخار جعل عاليها سافلها وربما حدث الزلزلة

من زلزلة

من زلزلة قطعو الى وهدات في باطن الارض فيتموج به الهواء المحتق فيزول
الارض وتلك ما ينزل من سقوط قتل على بعض الكسباب وقد توهم
في بعض نواحي الارض قوة كبريتية يبعث منها دخان وفي الهواء رطوبة
بخارية فيحصل من اختلاط دخان الكبريت بالاجزاء الرطبة الهوائية مندرج
دخني وربما اشتعل بالشفة الكوكب وبغيرها فينبغي ان يكون مشعل فينبغي
لي اجزاء بعض المسافرين وجميع المذكورات وان كانت اراء الفلاسفة في
الامانة في القول بالنار على المختار كما ظن بعضهم على ما علمت في بعض الصور
النوعية **فصل في المعادن** اعلم ان العناصر اذا امتزجت امتزجتا
وتفاعلت صورها النوعية بكيفية تفاعل المتضادة وحصل المزاج التام فحصل
بعد ذلك للتمتع بها صورة بغير ذلك المتمتع في نوعا من الانواع وحققة
من الخفايا مقابلة للعناصر فهي كالاولى ثم ينبت عليها كالانواع اخرى
من الصفات والافعال والصور للمركبات ثلث اجناس صورة غير نفس
وهي معدنية وصورة هي نفس عادية نامية مولدة للمخل عديمة الادراك
والحركة الارادية وهي نباتية وصورة هي نفس عادية نامية مولدة ذكورة
منحركة بالارادة وهي حيوانية فهي كالانواع اول متفوتة في السواني
من الكائنات حسب ترتيبها في الشرف التابع لمراتب قرب المزاج الى الكمال
حققي فكما المعنى في الاعتدال ازواد قبول القوة لتفانية اخرى الطلق
من الاول فذلك يصدر من حيوانية ما يصدر من النباتية من غير عكس
ويصدر من النباتية ما يصدر من المعدنية من غير عكس وقد يناقش في
عدم شعور النبات بل المعدن ايضا وفيه اسرار لا يطيقها طور هذه الكائنات
وربما يتمكن شعور النبات واختياره في بعض مركباته ما يثبت عند
من بعض الاشياء كالقح والتفطين وتمتلك لا اعتداء المعدن ونمائه
بما ظهر من المركبات من صهيته النافذة في المركبات النامية الامرجة على
المعادن وكيفية حدونها ان البخار المختبئة في باطن الارض اذا
كثرت يتولد منها مامة واذا لم يكن كمية اختلطت على فروعها الاضداد
المختلفة في النكم والكيف والامتناع اجابة بحسب الامكنة والازمنة فتكون
منها الاجسام المعدنية فان علب النيران على الدخان يتولد اليشم والبلور

والزئبق والبرصاح المتفرع الى الصلح والاسب والصداب على الارجح
 السبعة محصلة من امتزاج الزئبق والكبريت وبها من الجواهر السبعة
 اي اكثرها فان كون الزئبق شفافا يفرص صحيح وان علب الذهب قوله
 الملح والزجاج والكبريت والنوسا درهم من احتلاط بعض هذه مع بعض
 كالزئبق مع الكبريت تولدت الاجا والارضية الى الاجا والسبعة الموقوفة
 بالجواهر المنظرقة مثل الذهب والفضة والنحاس والحديد ونحو رصين
 والاسرب والفلع فان كان الكبريت والزئبق صافيين وامتنع جاذبها
 تاما ونضج الكبريت نضجا كاملا تولد الذهب ان كان الكبريت متحرقا
 والفضة ان كان ابيض وان لم يكمل الامتزاج بينهما تولد الصراص
 وان كانا رديين فخير يد اي قويا للاختلاط والتركيب واسرب الالم ينفق
 وان كان الكبريت رديا والزئبق صافيا وصادمه قبل تمام النضج يبرد
 عاقد تولد نحي رصين وان احرقت الكبريت تولد النحاس هذه اما قاله في
 بيان تولد صا بحسب الحرس والتحسين ولا يرضى فيه اليقين لضعف الاستدلال
 باحوال الصناعة على الامور الطبيعية كما هو مبني فظنون اصحى الاكبر
فصل في النباتات قد علمت ان المزاج كلما كان اقرب الى الاعتدال كانت
 الصورة الفاضلة عليه اشرف والاكثر الباردة عنها اكثر فاذا قرب مزاج
 المركب الى الاعتدال قرب ما ازيد من مزاج المعادن استحق لان يفيض من الجواهر
 الواجب بالذات على ما هو الاصل التحقيق نقا نباتية كما اليه الاشرف
 بقوله وله قوة اي صورة نوعية عديدة **الشعور** كما عليه الاكثر ولان يصد عنها
 بعد ان يستوفى درجة الصورة المعدنية من حفظ التركيب حركات وقوى
 مختلفة باللات مختلفة قيل فان الواحد لا يصد عنه افا عيل فختلفه الا
 باللات المختلفة وفيه نظر لان قولهم الواحد من حيث هو لا يصد عنه
 الا واحد على تقدير صحته يستلزم ان لا يصد عن الواحد افا عيل فختلفه الا
 بالجهات المختلفة سواء كانت تلك الجهة آلات او غيرها اقول اختلاف
 الا فاعيل قد يكون بحيث يجوز انفكاك بعضها عن بعض في نفس الامر كما في
 النبات والحيوان من التوليد والتنمية والتغذية وقد لا يكون كذلك كما
 بحسب نوعها والعقل فقط ولا شك ان اختلاف حثيات ذات واحدة

لا يكون

لا يكون في صدور الاختلاف على الوجه الاول كما يظهر من مباحث الاسولي
 بل لا بد انما من مبادر جسمانية متنى لغة الذوات او مبادر واحدة آلات
 جسمانية مختلفة يصد عنه بانضمام كل آلة اليه فعل خاص واخره فافيه
 بان حركات المتنى لغة اجزاء لا تصدر عنه هم من قوة عديدة الشعور لان
 حركته الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة بل لا يكون الا واحدة او عدة
 على ما صرح به الجواب عن ذلك انما هو في البسطة العنصرية وانما في الطبع
 المختلفة القوى كالتبانية ومحيوانية فقد تصور حركات الاجزاء وحيات
 مختلفة والمتشترقين في افعال هذه المقام اسرار لا يجملها اسماء جهود الانام
 ويسمى نفس نباتية وهي كمال المراد به مما يصير الشيء بوجوده موجودا بفعل
 وهو على وجهين كمال اول وهو الذي يصير النوع نوعا بفعل في ذاته في شكل
 السيف والنفس الناطقة للانس وكال ثامن وهو الذي ينسج النسيج في
 افعاله وانفعالاته كالقطع للسيف والعم والقدره للانس فبالاول
 يتم النوع في ذاته وبالثاني يتم في صفاته والاول يتوقف الذات عليه
 والثاني يتوقف على الذات **جسم** بحسب اخذ اجسامها بالمتن بحسب الماد
 وقدره الفرق بينهما ووجه ذلك ان تذكر ك الفرق انه لا شك ان النبات
 والحيوان ليس بحركة طبيعة جسمية فقط بل جسم قد انضاف اليه امر صار
 به نباتا او حيوانا فذلك الامر له اعتبارات واسام بحسب ما فاتها من حيث
 هي مبادر الاثار وقوة وبالقيااس الى المادة التي تحملها صورة وبالقيااس
 الى الجنس التي قصه التي بها يتكامل ويستحصل كمال وحسب بالاعتبار الاول يكون
 موضوعا وبالاعتبار الثاني مادة وبالاعتبار الثالث يكون جسم جنسيا
 وتعرف النفس بالكمال او من نوعها بالصورة لان الصورة قد تسمى
 ان يكون حاله في جسم والنفس الانسانية داخلية في السموات بجوامع السموات
 الارضية كما ستعلم مع كونها مجردة وكذا من القدرة لانها تطلق بالاشارة
 على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال وليس اعتبارا واحدا اولى من اعتبار
 الاخرى ولا يجوز اعتبارهما معا لان احدهما داخلية تحت مقولة ان يفعل
 والاخرى تحت مقولة ان يفعل والاعتبار العاليية متبانية بتمام قاتمها بها
 وذلك ما يتجنب في حدوده بخلاف لفظة الكمال فانه تبنا ولها معنى واحد لا يزدور

فيه لان القوة اسم لها من حيث مبدأ الانوار وهو بعض جهته والكمال اسم
من حيث يتم بها الحقيقة النوعية المستتبعة لاثارها ولا ريب ان التوفيق
الشيء بجميع جهاته اولى من توفيقه ببعضها فاذا عرفت النفس كمال فالجسم
المأخوذ في التوفيق انما هو من حيث كونه طبيعة ناقصة مبرهنة انما كانت
وتحصلت بالتصام ذلك الكمال فيكون جنس بهذه الاعتبار طبعيا لا صناعيا
كالسيف والسهم ويجوز رفعه على ان يكون صفة لكمال يكون احدهما
عن الكمال الصناعي وهو الذي حصلها بصنعة صانع والخال واحد
واحد الى الاول ورفعه ليكون صفة كمال لا صفة جسم لان نسبة الآلة
الى الفاعل اظهر من نسبتها الى القابل واعلم ان اسم النفس مقول بالاشارة الى
الصناع على النفس الارضية وعلى النفس السماوية وان اشتهر في معنى
واحد وهو كمال اول جسم طبيعي لكن ليس هذا المعنى فقط ما يقع كونه
معنى لفظ النفس لعدم اطلاقها على صور الباطن والمعدنيات مع وجود
ذلك المعنى فيها واما النفس الارضية فالمذكور الى هنا وهو قولنا كمال
اول جسم طبيعي الى ما يصح تعريفا اياها فالكمال جنس متناول للحدود
وغيره لانه كما علمت عبارة عما يتم به النوع سواء كان في ذاته او في توابع
ذاته لا يتق النفس جوهر والكمال من باب المضاف فكيف يصح جعله
جنس لما لا يتناول التوفيق به ليس لمهية النفس بل لها من جهة كونها
نفس واسم النفس لم يوضع لها من حيث ذاتها بل من حيث تدبيرها لذلك
فلذلك يؤخذ البدن في حدتها كما يؤخذ البناء في حد البناء وان يؤخذ
في حدته من حيث هو اسم ولاجل ذلك يكون مباحث النفس من العلم
الطبيعي لان البحث عنها من حيث هي نفس بحث عنها من حيث لا تتعلق
بالجسم والحركة فاذا كانت من هذه الحيثية واقعة تحت المضاف فيبقى ايراد
في حدتها الاسمي وبعبارة اخرى يخرج عن كمالها الثانية المتأخرة عن
تخصيص النوع في نفسه وبالجسم يخرج كالات المحركات عن قصورها المنوعة
لها وبالطبع يخرج صورة جسم الصناعي وبالاتي يخرج صور العنكبوت والمعا
فانها وان كانت كالات لاجم طبيعيتها الا انها غير آتية وليس المراد بالاتي
اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة فقط بل وعلى قوى مختلفة فانها الالات للنفس

بالذات

بالذات والافعال بتوسطها ويخرج ايضا النفوس العقلية على راي من ذهب
الى ان لكل تلك من الافلاك نفس واما على راي من ذهب الى ان النفس للكل
العقل فقط والافلاك الجزئية كالحذر والرجح والشد او غير بمنزلة الالات فلا يخرج
به فاصحح الى قيد يخرج عن التوفيق على كلا المذهبين فمراد بعضهم قيد وجود
بالقوة يصدر عنها ما يصدر عنها بالقوة ونفوس الفلكيات وان فرض ان لها
كالات اولية لاجم آتية لكن ليس عنها افعال محبوبة بالقوة بل ما يصدر عنها
من افعال محبوبة انما يصدر على سبيل الزوم بخلاف النفوس الارضية فانها لا
قد تكون وقد لا تكون فليس محبوان راي في النفذية والتوليد ولا في الالات
والتوجيه والتحرك واما الالات اعني علمية بانه ان اريد ما يصدر عن الاجزاء
ما يتوقف على الحياة فيخرج النفس النباتية وان اريد الافعال وان لم تكن
محبة شرطتها فان كان المراد جميعا خرج ايضا ما سوى النفس الانسانية
وان كان المراد بعضها دخل فيه صور الباطن والمعادن فيجوز ان المراد
بعض الالات بل وتلك الصور خارجة بقيد الآلة في هذا هو تعريفنا يتناول
النفوس الارضية وبالجملة المذكورة في قوله من جهة ما يتولد ويبرز ويغذي
يخرج عن كمال لا يلحق بجسم من هذه الحيثية كالنفس الحيوانية والاشنة
قال الامام في الملخص في المحققين انه لا يمكن تعريف النفس ما يندرج
فيه النفوس الثلاثة اعني النباتية والحيوانية والعقلية لانه ان فسرنا هاجما
يصدر عنه الافعال بالالات يخرج عن النفس الكيفية فالنفس لا يكون مقولا
على النفوس الثلاث الا بحسب الاشتراك الكفائي هذا خلاصة وهو منظور فيه
اذ قد خرج الشيخ في الشفاء بان كل ما يكون مبدءا لصور افعال ليست
على وتيرة واحدة عادية للارادة فانما تسميه نفس وهذه المعنى مشتركة
بين النفوس كلها لان ما يكون مبدءا لافعال موصوفة بما ذكره اما ان يكون
مبدءا لافعال مختلفة وهو النفس الارضية او يكون مبدءا لافعال وتيرة
واحدة لكن لا يكون عادية للارادة وهو النفس السماوية فقد علمنا
رسايتنا ولها باسرها ولما عرفت النفس النباتية اراد ان يشير الى شرح
بعض قواها وهي اربع مخدومة واربع خادمة اما الاربع المخدومة فمما
اشترك يحتاج اليها لبقاء الشخص مدة حيوته وهي القوة التي تحيل

الارث كالمجسم الذي هي فيه فيلصق المش كلابه بدرا يتجلى بالاسباب
 المحللة كالمزجيتين الغريزية والغريزية والحركة النفسانية والبدنية فيتم
 فعلا بامور غشاة الاوّل يحصل خلط الذي هو بالقوة الغريزية من الفعل فيه
 بالعضو وقد غلبه عند عدم الغذاء في نفسه او لضعف كفايته كما يقع في غلة
 يستمر طويلا الثاني الزاقي وهو ان يلصق ذلك الى اصل بالعضو وتجعله
 جزءا وقد غلبه كما في الاستسقاء اللحمي فان الغذاء فيه متبرك عن العضو والكل
 بغير العضو من حلا الثالث ان يجعله بعد الاصل شبيها به من كل جهة
 حتى في قوامه ولونه وقد غلبه كما في البصر والبراق فلهذه افعال ثلثة
 لا بد لها من قوى ثلث فالغاذية اما مجموعها فيكون وحدتها اعتبارية او
 قوى اخرى حتى تستخدم تلك القوى الثلث والاخرى لها قوة تامة لا بد منها
 في وصول الشخص الى كماله ولاجل رعاية المشاكلة واستمرار الفعل الى
 السبب او رد لفظ تامة بدرا متممة خلافا للقياس وهي التي تتركب
 الذي هي فيه طولها وعرضا وعلتها بان تدخل الغذاء بين الاجزاء فتمت
 البرافنة يد في الاقطار والثلثة الى ان يبلغ الغاية ما هي كمال الشعور
 بخلاف الستمون فانه قد يكون بعد كمال الشعور ايضا على تناسب طبيعى تقضيته
 طبيعة ذلك الشخص الذي له تلك القوة فيخرج به مبداء الورم لانه خارج
 عن الجوى الطبيعى قيل ان كل واحد من الستمون والورم خارج بقوله طولها
 وعرضا وعلتها اما الاول فلكونه لا يكون الا في فطر من العرض والحق و
 لكونه مخصوصا بالتحكم وما في حكمه ووزن العظم ونظائره من الاعضاء
 الاصلية واما الثاني فلطعم نورم القلب عند الجميع وتورم العظام
 عند الكثيرين وفيه نظر اما اوله فلتنصير محرم بان الستمون يتركب في الطول بغيره
 واما ثانيا وليست التامة في كل الاعضاء لشخص واحد بل لها افراد
 متعددة بحسب تعدد الاعضاء وكذا مبادى الستمون والاورام ليست
 في كل البدن امرا واحدا بل تعدد فيكون في انتفاض صدقه على ستم بعض
 الاعضاء وتورعه ومنها اشتداد يحتاج اليها لبقاء النوع وهي
 المولدة والمصورة اما الاولى فهي التي اشبه اليها بقوله ولها قوة مولدة
 وهي التي تأخذ من مجسم الذي هي فيه جزءا وتجعله مادة ومبدأ قايما

مثله

مثله او لمجيئته وهذه القوة في كل البدن عند بقراط ومتابعيه والتي يندم
 متى لفة حقيقة متشابهة للاختراع لمزجهم عن جميع الاعضاء وتولده عند حيا
 مخصوص من المعظم مثله ومن التحم مثله وهكذا وهذا سلطان تلك القوة لا
 تشارك الا شيئين فيكون المشي المتولدة هناك متشابهة حقيقة واعلم
 ان الوحدة في المولدة كما في الغاذية اعتبارية لان الماد بها كما هو موضح
 في كليتي القانون قوتان احدهما ما يجعله فضلة الهضم الرابع متسا
 سواء كان علما في الاعضاء او الاشياء على اختلاف القويين والاخرى
 ما ياتي كل جزء من المشي الى اصل في الرحم لعضو مخصوص ان على القول بان جزء
 متى لفة الامر حية متشابهة للاختراع فيتميز بجزء تميز بحيات بحسب عضو
 فيخص للعضو من اجا وللمعظم منها ولشربان من اجا وهكذا وان
 على القول بكون اجزائه متشابهة للاختراع والامتزاج جميعا فيان يحيل
 كل جزء وبغيره الى ان يجعل بعضها مستعدة للعضوية وبعضها للعقلية
 وبعضها للشربانية الى غير ذلك وذلك لاختلاف اوضاع الاجزاء بالنسبة
 الى الرحم وبغيره من الكسباب بخفية وهذه القوة مسماة لاحدى القوى الثلث
 للغاذية بالمفيدة لوجود معنى التعبير فيها لكن خفت هذه بالاورم وتلك
 بالثانية باعتبار بدون واحد واما القوة الثانية منها فهي المصورة واما
 توجد في المشي عند كونه في الرحم خاصة تغيد تلك الاجزاء المتشابهة حقيقة
 او الاستعداد الصور والقوى وما يتبعها من الاشكال والمتاثير ليعبر مثلا
 بالفعل بعد ما كانت مثلا بالقوة ومما تان القوتان اعني المولدة و
 المصورة تخدمها الغاذية والتامة كالاغني وكان المصنوع وجود هذه
 تبعا لتحقيق الطول حيث احوال صدور هذه الاغني العجيبة المحللة عنها
 مع قدم شعورهما والشيخ الغزالي حيث استند فعلها بل جميع القوى الى
 ملكة موكلة لصدور هذه الاثار لتفعلها بالاختيار ولذلك لم يذكرها
 واما القوى الاربع التي تخدم الاربع التامة فهي المشي رايها بقوله ان التامة
 تجذب الغذاء وتمسكه وترفضه وتدفع ثقله فلها اربع خواص قوة حيا
 وماسكة ومضاعة ودافعة لتشتل اما الاحتياج الى ابي ذية فظلا لانتاج
 وصول الغذاء بنفسه الى جميع الاعضاء لكون بعضها عالية وبعضها سفلية

والجسم لا يتحرك الا الى جهة واحدة والدليل على وجودها ان الدم ينز
في الكبد نحو طراف الفضلات الثلاث اعني الصفراء والصفراء والسوداء ثم
يتمايز وينصب الى كل عضو من الرطوبة فلما ان كل عضو قوة
جاذبة لتلك الرطوبة اللائقة لا تمنع ذلك ووجودها في بعض الأعضاء
معلوم بطريق كذب الغذاء عند الحاجة من غير ارادة بل مع عدم ارادة
عدمه ووجوده في بعض افر القوي مع كونه متناوذا اولاً وجذب الرحم
بعد الطمث وخلوه عن الفضول باطن الاصل الى داخله جذب
المحبة الدم الى داخلها كما يستشعر الانسان وقد سمي بعضهم الرحم جونا
مشتقا الى المني اما الى الماسكة فلان الغذاء الكونه بعيدا المشابهة
او لا لا بد فيه من الاستحالة حتى يحصل الشبه والاستحالات حركية
وكل حركية في زمان فلا بد من زمان في مثله تحصل الاستحالة والنشبة
ووجودها مشاهد في بعض الاعضاء كاحنود المعدة والمعدة الحارة
قربا يمتنع موهبلا يشي من ذلك الغذاء وانقسام الرحم للوليد
انقسامه ما شديدا بسعة موهبلا خال طراف الميل فيما على ما ظهر لارباب
التشريح واما الى الهاضمة فلان احالة المغير الثانية انما يكون لا قرب
استعداد حصول الصورة العنصرية فلا بد من فعل قوة يجعله قريب
الاستعداد وهي الهاضمة واما الى الدافعة فليدفع الى لا يقبل للمثابة
والا لا ذى الى السدد وتقل البدن بل الفاد والاف ووجودها
في حال القيء والتبرز وارقة البول وتعرض على تعدد هذه القوى
بوجود الاول بمثل ما استرنا اليه في اول الفصل والثاني بعدم تسليم
ان الغاذية تحت قوى بر جوع تحصل جود البدن الذي هو الدم الى الهاضمة
الكبد والاصاق الى جاذبة العضو فلا يبقى الا قوة واحدة يكون الشبه
لا يخر والتالف بعدم الفرق بين الغاذية والهاضمة ويؤيده ان جليوس
لم يذكره كتب سوى هذه الاربعة المسماة بالحدود وان الشيخ قال
الغاذية اربع وعدها الاربعة منها وكذا اكثر الاطباء كالبه سمال
المسيحي وصاحب الكامل وغيرهما من الاطباء المتأخرين لم يفرقوا بينها
قال الامام الرازي في شرح القانون عند قول الشيخ واما الهاضمة فهي

الهاضمة
والدافعة

النهي

انما تحيل ما جذبه مجاذبة وامسكته الماسكة الى قدامها بفعل القوة
المغيرة الى مزاج صالح للاستحالة الى الغاذية بفعل هذه الكلام نص في ان
القوة الهاضمة يخر القوة الغاذية ويؤيده انه جعل الغاذية حركية
للقوى الاربعة انما منها الهاضمة فليست كل في الفرق فنقول اذا جذبت
جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة فلم يدم صورة نوعيته
واذا صار شيئا بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة
اخرى عضوية فذلك كون الصورة العضوية وفي الصورة الدموية
وانما كان يحصل ان اذا كان هناك من الطبخ ما لا يجد ينقص استفاد
المادة للصورة الدموية ويشهد استفادها للصورة العضوية ولا
يزال ذلك الى ان يزول عنه الاول وتحدث فيه الاخرى فهنا حالتان
احدهما ساقية والاخرى لاحقة فالي لاه الاول فعل القوة الهاضمة و
الثانية فعل القوة الغاذية اعني خواصه بوجهين الاول الى الهاضمة
بحركة للغذاء حركية كيفية الى الصورة المتشابهة لصورة العضو وكل
ما حرك شيئا الى شيء اخر فهو الموصل الى ذلك الاخر فيكون الفاعل للتحريك
قوة واحدة وهي الغاذية لا يفر الثاني ان المراد بالقوة ههنا ما يغير
المادة لغيرها الصورة العضوية وهي مغيرة عن قوتها اخرى في الأعضاء
لانه اذا تم الاعداد وكل الاستعداد فاحت الصورة عن المبدأ مجرد
فاذن لا فرق بين الغاذية والهاضمة اخر يمكن الجواب عن الاول بان
نشان الحركة بالنسبة الى الفعل وبالعكس الى الغاية اي ما لا اجل الحركة الا ان
لي هو مقرر عند الحكماء والمحدثين حيث انه معد لا يكون فاعدا للمعدة
للمادة لغیر الصورة العضوية هي الهاضمة وما يكسوها الصورة الغاذية
لا يفر ما حرك شيئا الى شيء كان المتوقفة اليه غاية للحرك والمغني بكونه
ان المقصود الاصل هو فعل ذلك الشيء كيف وقد اعترف الشيخ على ذلك
حيث احيى على ان بين كل حركتين سكنونا مح ان يكون الموصل الى حركتها
واصلها اليه بلا علة موجودة موصلة ومح ان تكون هذه العلة غير العلة
ازالت عن المستقر الاول وهو يقضي ان يكون المنزلة عن الصورة الدموية
والموصل الى الصورة العضوية قوة واحدة لان القول ما حرك اليه الحرك

قد يكون من محدود ما فيه حركة وح يكون ظاهرة فعلا باعتبار غاية
 باعتبار وقد يكون صورة في لغة بالذات محدود ما فيه حركة كصورة
 العضو فيما نحن فيه فتكون غاية الفعل المحرك وهو مودة لها ولا يحل
 اخر بفعل تلك الغاية والذي ذكره الشيخ لا ينافي ما ذكره في تلك الحركة
 وفعل لا يتفك عن فاعله القريب وهو بعد بالنسبة الى حصول
 غاية الحركة ليست من نوع فعله ولا فاعله اخر اعلى من المحرك القريب
 فالهاضمة تفعل الاحالة والهضم ويجعل المادة غذاء بالقوة واما
 الغاذية فهي التي تجعل المادة غذاء بالفعل وتحصل الصورة العنصرية
 باعداد ووجوب الصور واعلم ان في هذه الموضع سؤال المشهور وهو
 ان الحكماء جعلوا المودة والمصورة وبقية القوى لنفس واللات
 لها والنفس حادثة بعد حدوث المراجع وتام صور الاعضاء فالقول
 باستناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الالة قبل ذى الالة
 وفعلها بنفسها من غير متعل ياها وهو بطل واجيب عنه تاريخ يوم
 تسليم ان النفس ليست بعدية كاهوراني بعض الفلاسفة وتارة بحدوث
 قبل حدوث البدن كاهوراني بعض الفلاسفة وتارة بحدوثه قبل حدوث
 البدن كاهوراني بعض الملبين وتارة بعدم جعل المصورة من قوى
 النفس الناطقة للمولود وجعلها من قوى النفس النباتية المنافية بالذات
 لنفسه الناطقة كاهوراني البعض وتارة بتفريقها من قوى النفس
 الناطقة للام وبشي من هذه الوجوه لا يسمي ولا يفتي وهكذا النظر
 خلاصه في ان اجماع الاجزاء البدن هل هو كإفطار ام لا وفي ان نفس
 المولود ام لا فذهب الامام الرازي الى ان اجماع الاجزاء النطقية
 نفس الواحد من ثم يبقى ذلك المراجع في تدبير نفس الامم ان يستعد
 لقبول نفس ثم انما يصير بعد حدوثها حافظا له وجامعة لسائر الاجزاء
 بطلان ايراد الغذاء ونقله بعض رسائلكه انما كتب كما ينبغي الى
 الشيخ وطالبه بالحجة على ان اجماع العناصر في بدن الانسان هو الى فقط
 لها قال الشيخ كيف انبهرت على ما ليس فان اجماع الاجزاء بدن يحين
 نفس الواحد من وهي فقط لذلك الاجتماع اول الصورة المصورة لذلك

استحالة تقديم النفس على الاله
 جهة اجماع مبداء حصول النطق
 بها امر دونه نفس المولود

البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست قوة واحدة في جميع اقطار
 بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين
 وذكر الشيخ في الشفاء ان النفس التي للرحيمون هي جامعة استغنى
 بدنه ومولفها ومركبها لا غير يصلح معه ان يكون بدن لها وهي حافظ
 لهذا البدن على النظام الذي ينبغي والاشبه بمقتضى قواعد الحكماء
 ذكره الحكيم الطوسي في شرح الاشارات فمن اراد الاطلاع عليه فليجمع
 والنامية تنفك من الفعل اولها حين البلوغ الى كمال النشوء وتبقى النامية
 تفعل فعلها وهذا ايراد على تعاقبها بين القوتين وانما ما اورد الامام
 في هذا المقام من ان فعل النامية ايراد الغذاء الى العضو ونشيره به
 والصاقه كالغاذية الا ان الغاذية تفعل هذه الافعال بحيث يكون
 الوارد من افعالها المتعاقبة تفعل ازيد من المتخلل ولا شك ان التعاقب
 على الشيء قادر على شكله والجزء الزائد مث به للاصل فاذا قويت الغاذية
 على تحصيل الاصل قويت على تحصيل الزايد فتكون هي النامية الا انما
 في الابداء تكون قوتها على ايراد البدل الاصل والزايد لشدة القوة على
 الفعل وكثرة المادة الى الرطوبة وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد
 ذلك يعود الامر الى نقصان النصف في القوة وقلة في المادة وعظم
 في العضو فير عليه ان التغذية والتنمية فلان مختلفان فلا يستندان
 الى مبداء واحد قال الشيخ في الشفاء ان شأن الغاذية ان تفرق كل
 من الغذاء بقدر عظمه وصغره وتلصق به من الغذاء بمقداره الذي له
 على السداد واما النامية فتسلب جانب البدن من الغذاء ما يحتاج
 اليه لزيادة في جهة اخرى فتلصق بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق
 زيادة جهة اخرى الى ان يحجر لما سبق من تنازع القول بجسمانية فيمنع
 عن ايراد البدل ما يحتاج من مصادعته الاسباب المحلقة الموجهة لبطالة
 الرطوبة الغريزية المودنة لانطفاء الحرارة الغريزية التي مركبة منفتحة
 لتعطّل القوة لبطالة النامية فيعرض الموت هو عبارة عن نقصان القوى
 عن الافعال لانطفاء الحرارة الغريزية التي هي النامية فان كان ذلك نشأ
 الرطوبة الغريزية فهو الموت الطبيعي والا فهو الغير الطبيعي على ان موتك

لا طلقا والحرارة الغريزية امر اخر بطريق الغم لعلته في الحكم وبطريق
 التمر لمصادفة في الكف اذ لو فرضنا فعل الغاذية دائما فليس المتخلف
 واني على حد واحد بل يزاد به ما فيوما لدوام الموانع اعني الكسباب
 المحللة في متانة واحد وهو الرطوبة الغريزية فالبدن لا يبقا في انفسه
 شيئا ذي الاموال افتنا والتخلل للرطوبة بل لو فرضنا البدن واني على تقدير
 المتخلف فلا خفاء في انه لا يبقا ومه لتصوره بحسب الكيفية لان الرطوبة
 الغريزية تتمدت ونضجت في اوجية الغذاء ثم في اوجية المنع ثم
 في الرحم والبدن لم يتغير الا في الاول فيكون ايراده بدلا منها كابراد
 الماء بدل من الدهن في السراج فانظر حكمة الياوي واقص العجب
 حيث ان المولد يولد اولاد الرطوبة بناتية عليه ولذلك لا يقدر
 على الانتصاب والانبعاث في الحركات ثم لا تزال حرارة الغريزية حارة
 في تخفيف رطوبته رويدا رويدا حتى يتسببها لتعود ثم للانتصاب
 ثم للمشي ثم لانه ان تغفل الى ان تغنى رطوبته بالكمية او تضعف
 ضعفا كما يقوم مقام الغناء فتتلفى الحرارة وبانطفائه يحصل الموت
 فتسبب الموت هو عين سبب الحياة وذلك لانه لو لم تكن الحرارة
 غالبة على الرطوبة لم تحصل الحياة ثم نرى من غلبة الحرارة على الرطوبة
 فتنا الرطوبة المستند لغناء الحرارة فتسلط الحرارة على البرودة
 بقضاء الله تعالى وقدره سبب للحياة اولاد الموت **ثانيا فصل**
 في الحيوان وهو جسم مركب تحتض من بين المركبات بالنفس الحيوانية
 تكون منزلة اقرب الى الالهة ارجح من الاولين فبعد ان يستوفي
 درجة الجماد والنبات يقبل صورة اشرف من صورتيهما وهي كمال اول
 لجسم طيب الى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة قال الشافعي
 المبيد صحتها حيث لانه ان اراد الاله من جهة محددين الامرين فقط
 على ما في في النبات فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية لانه ان كانت
 من جهة الافعال النباتية ايضا وان اراد الاله من جهتها ما مطلقا
 فيستفيض التعريف بالنفس الناطقة اقول قد اشترنا الى ان درجة الجماد
 مستوفية لدرجة الجماد والنبات فانفس حيوانية مشتملة مع النفس

النباتية

النباتية في صدور الافعال النباتية كما انها مشتملة مع الصورة
 المعدنية في صدور افاعيلها فالادراك والتحرك مستلزمان للتغذية
 والتنمية والتوليد دون العكس كما ان هذه مستلزمة لفظ التركيب
 دون العكس فكل مدرك للجزئيات يتحرك بالارادة فاعل الافعال النباتية
 خلق هذا ليندفع اليه على التقدير الاول على ان يدرك الاشياء في علم بل لم يدرك
 فان النفس النباتية لا تدرك الاشياء جوهريه تفعل الافعال الحيوانية من
 الادراك الجزئي والتحرك الارادي وان اختلفت بها اشياء اخرى كالاشجار
 الكلية والتدابير البشرية فلا يحدو رغب صدق النفس الحيوانية عليها
 من تلك الجهة وفي كون النفس الحيوانية مطلقا اعلم من الان من وانا قوله
 فالمناسب ان يقال من جهة ما يفعل الافعال النباتية وتذكر كجزئيات
 جسمانية فقط فغير صحيح عدم صدقه على شئ من النفوس الحيوانية فان
 نفس الفرس ليس بجزء ما ذكره والا لم يبق فرق بين الطبيعة والظرو
 فلاحة للقدرة زيادة على الطبيعة المأخوذة بشئ من الاشياء سواء كان الفضل
 او عرض كيف وتقدس كجزيئات انواع متباينة بل تتخالف النوعين بينها
 باعتبار نفوسها التي هي بمنزلة ذواتها لا باعتبار جبرتها التي لا فرق بينها
 وبين ساير الاجسام فلها من الآلات بالقسمه قدرتان احدهما قوة
 مدركة والاخرى حركية اما المدركة فهي اما في الظاهر او في الباطن
 اما في الظاهر فمعرفة حكم الاستقواء ومن الناس معجزون وجود
 سادسة خاتمة لغير الانس مع عدم اطلاعا عليه كما انه لو لم يكن
 فيها احد الخسة لم يكن تصور كالكه الذي لا يتصور كيفية الابصار
 والحكماء انكروا ذلك محتجين بان الطبيعة لا ينقل من درجة كبرانية
 الى درجة فرقا الا وقد استكملت جميع ما في تلك الكبرية فلو كان
 في الاسكان حسا اخر كان حلالا لانها فلما لم يحصل علمنا ان الحواس
 مخوفة في الحس فمنها السمع وهي قوة مرتبة في العصب المتفرق في
 سطح الصماخ تدرك صورة ما يتأدى اليه من توج الهواء المنفصل
 بين قارح ومقروع مقاوم للانضغاط بعنف يحدث منه صوت
 فيتأدى لمقوجه الى الهواء المحصور التردد في تجويف الصماخ و

السمع

وتنقذ بشكل نف وتماثل مواضع تلك الحركة تلك العصبية فيسمع هذه
عبارة الشيخ في الشفاء والنجاة وقد تهل حيث انقصر في سبب الصوت
على الوقع مع مقبرة به يحصل بالقطع والحرف كان نوع من الصوت لانه صهيبة
عارضة للصوت والالكان المسموع عند سماع الحرف شيئين الصوت
والحرف مع اننا نفهم بديهة اننا حين سماعنا الحرف نسمع شيئا واحدا في عرف
الشيخ الحرف من كوننا بصهيبة عارضة للصوت يسميها بالحق صوت اخر مثله
في الحدة والنقل تميز في المسموع لا يغفل عن ملاحظة وقوله تميز في المسموع
للاشارة من جهة يحصل بها التمييز بين الصوتين تميز الالفي المسموع كما
الطلب وملازمة الطبع وبذلك من الاور التي يحصل بها التمييز بين
الاصوات لا بالسمع بل بالوجدان واعلم انه اذا كان حدوث الصوت
وسماعه مشروطين بالهواء كما عليه الجمهور لم يكن تماس الالفلان صوت
ولو فرض لم يكن وصوله اليها لا امتناع النفوذ في جزم الفلك لكن نسب
الاعضاء من الاساطين انهم يشعرون للكيفيات اصوات عجيبة و
نفحات غريبة تجر من سمعها العقل وتنجب منها النفس وحكي عن فيثاغورس
انه خرج بنفثه الى العالم العلوي فسمع بصفا وجوده نفثه فذكا قلبه
نفحات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى
البدنية ورتب عليها الاكوار والنفحات وكل علم الموسيقى ومنها البصر
وهي قوة مودعة في ملتقى الزوج الاول من الازواج السبعة الدائمة
من العصب وصفا العصبين المحفوفتان المستبدتان عن غير الطيبين
المعديين من التماسخ عند جواز الزائدتين الشيرتيلين بحكمي الذي
المتباين من ما ينبت منها يسارا او المتباين من ما ينبت منها يمينيا حتى يلتقي
على تقاطع صليبي ثم يعطف النابت يمينيا الى الحدة اليمنى والنبات
يسارا الى الحدة اليسرى وبسبب الملتقى يجمع النور والفلاسة اختلاف
في كيفية الابصار فالطبيعيون منهم من يسمعون انهم بانطباع شجر الحمر
في جز من الرطوبة الجليدية التي هي بمنزلة البدر والجمرة الصقالة والمنية
فاذا اقبلت متلون مستنيرة انطباع مثل صورته فيها كما تنطبع صورة الاشياء
في المرآت لا بان يفصل من المتلون شيئا ويميل الى العين بل بان يحد

البحر

مثل

مثل صورته في العين الناظر ويكون استقراء حصوله بالمقابلة المخصوصة
مع توسط الهداء المشفق وحين اعترض عليهم بان الحمر طاهر شيخ النبي
لانفذه ونحن قاطعون بالثاني وبان شيخ النبي مسالمة المقدار والالم
يكن صورة له ومثالا لا يمكنه عن الاول بانه اذا كان رؤية النبي بالقطع
شجبه لانفس الشيخ وفيه ما فيه وعن الثاني بان شيخ النبي لا يلزم ان يساويه
في المقدار كما يثبت به من صورة الوجه في المرأة الصغيرة اذ المرأة بياض
النبي في الشكل واللون دون المقدار ولا يعني ما فيه من وجود المتكشفت
والرأيا ضيوت ذهبوا الى انه بخروج الشعاع من العين على صهيبة مخرطة
رأسه عند العين وقاعدته عند الحمر ثم اختلافه في ان ذلك الحروط
متألف مصمت او مؤلف من خطوط مجتمعة في الجنب الذي يلي الرأس متفرقة
في الجانب الذي يلي القاعدة وقال بعض مناهم بان الخارج من العين حقل
واحد مستقيم لكن ينبت طرفه الذي يلي العين ويضطر طرفه الاخر
على الحمر فيختل من صهيبة مخرطة والاشراقيون قالوا الاشعاع والاطباع
وانما الابصار المقابلة المستنيرة للعصا الباصرة الذي فيه رطوبة صفيضة قد
وجدت هذه الاشعاع وطامع زوال المانع يقع للنفس علم حضور الاشياء في
على المبصرة فيدركه النفس من اهداة ظاهرة جليلة لكن المشهور من رأى
الغداسة الانطباع والشعاع وتلك الاولون بوجود احدتها وطو
العمدة ان العين جسم صقيل نوراني وكل جسم كذلك اذا اقبلت كشف
ملون انطباع فيه شجبه كالحمر اما الكبرى فظنة وانما الصغرى فلما نشاهد
من النور في الظلمة اذا احك المنبته من النوم عينية ولان الالان انما
نظا نحو انفسه قد يرى عليه دائرة من الضياء واذا انتبه من النوم قد يصر
ما قرب منه زمانا ثم يفقه وذلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت
وان لم يمتلأ احد العينين اتسع منقب العين الاخرى فيعلم انه بلاه
جوهر نوراني ولولا انضباب اجسام النورانية من التماسخ الى العين لكان
تجويف العصبتين عديم الفائدة وثانيها ان الاحساس بسايرة الحواس
ليس للاجل خروج شيء الى الحسوس بل لاجل ان ياتيها صورة الحسوس
فكذلك الحكم لابلصار رؤايتها لان كون رؤية الاشياء والكبرة من البعيد صورة لضيق

زاوية الرؤية لا يتأني في الامم العقول بكون موضع الرؤية هو الزاوية كما
هو رأي اصحاب الانطباع لا القاعدة على ما هو رأي القائلين بخروج الشعاع
فانها لا يتغير ورابعها ان من حقوق النظر الى الشمس ثم انصرف عنها يمتد
في عينه صورته زمانا وذلك يوجب ما قلناه وحاشا ان المحررين يرون
صورا مخصوصة لا وجود لها في الخارج فاذن حدها في البصر واجب والاول
بانه بعد تمامه لا يبعد الا انطباع الشئ وانما كون الابصار به فلا يكون
الثاني بانه تمثيل بل جامع وعن الثالث بان كون العلة ما ذكرتم غير مستلزم
كيف واصحاب الشعاع يذكرون له وجها اخر وعن الرابع بان القدرة
غير باقية في البصر بل في الخيال واين احدهما من الاخر وعن الخامس
انه انما يترك على اثبات الانطباع في هذه النحوى من الرؤية التي من قبيل الرؤية
ومث هذه الامور الغائبة عن الابصار بوقوع اشياء مما في الخيال ولا يترك
على ان الابصار للموجودات في الخارج بالانطباع وفيما من احدهما على
الاخر غير ملتفت اليه في العاوم وممكن القائلون بالشعاع ايضا وجوده
احدها ان من قل شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه للبصير اصح لان الحركة
في الحاسة الطولية تعيده رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع
لما تفاوت الحال وتاثيرها ان الاجرام ليصير بالليل كون النهار لانه شعاع
بصره لعلته يتخللها الشعاع الشمس فلا يصره ويجمع ليلا فيقوى
على الابصار والاعشى بالعكس لانه شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الابصار
ليلا الا اذا فادته الشمس رقة وصفاء وتأثيرها ان الانسان اذا نظر الى
ورقة وراحها كلها لم يظهر له الا السطح الذي يحدق نحو البصر وما ذلك
الا بسبب ان مسقط سهم مخروط الشعاع اصبح ادراكا ورابعها ان الانسان
يرى في الظلمة كان نور الفصل عن عينه واشرق على انفه واذا انخفض عينه
على السطح يرى كان حنيوط شعاعية اتصلت بين عينه والسطح
والجواب عن الخلاف ان لا يترك على الخط اعني كون الابصار بخروج الشعاع
بل على ان في العين نور او نحن لانك ان في اللات الابصار اجساما
شعاعية مضيئة يمتد بالروح الباصرة وان انكرها لمجدد ذكرها بازا عما
ان النور لا يوجد الا في النار او الكواكب وانما الاجسام الكثيفة وما

في بواطن

وما في بواطنها فالاول بها الظلمة وكيف يفعل داخل الدماغ مع تسخنها
لحجب الكثيفة جسم نوراني اما الشئ الرئيس فقد اختلف بذلك لان
ما احتج ببعض الشبه انه حكيناها على خروج الشعاع من العين فاجاب عنه
بان ذلك يدعي وجود الشعاع في العين ولا نزاع فيه لكن لم يعلم ان
ذلك الشعاع يخرج في القول انه لا يصر جسم نوراني في الجليدية يصر
منه بين العين والمادة مخروط وهي تتعلق باذراك النفس بذلك المثل
من جهة زاوية ان علة الجليدية وبسبب حركته عند رؤية البصير فيمكن
لطيفها ويفتقر الى لطيف اذا غلظ وتكثف اذا لطف ورق فوق ما
ينبغي ويحدث منها في المقابل القابل اشقة واصفاد يكون قوتها في سقوط
السهم مما يجازي مركز العين الذي هو بمنزلة الزاوية للمخروط الوهمي
ولشدة استنارته يكون ما يرى منه اظهر وادراكه اقوى واكمل ويشبه
ان هذا امر القائلين بخروج الشعاع فخر اصرهم على ما صرح به الشيخ والا
فهو بطل قطعا اما اذا اريد حقيقة الشعاع الذي هو من قبيل الاعراض
فظل وان اريد جسم شعاع يتحرك من العين الى المادة فلا يوافقون
بانه متميز ان يخرج من العين جسم يتوسط في لحظة على نصف كرة العالم
ثم اذا اطلق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتحت خرج منه وهكذا وان
يتحرك الجسم الشعاعي من دون قاسم ولا ارادة الى جميع الجهات وان ينفذ
في الافلاك ويخترقها ليرى الكواكب وان يتشوش لهبوب الرياح ولا
يتصل بغير المقابل كما في الاصوات حيث يميلها الرياح الى الجهات ولانه
يلزم ان لا يرى القمر مثل الشوايت بل بعد زمان يناسب تفاوت المسافة
بينها وليس كذلك بل يرى الافلاك بما فيها من الكواكب رقة وتمثل حدة
الادلة والامارات يمكن ابطال القول بان الابصار يتكثف الهواء
بشعاع العين واتصاله بالمادة فان قلت اليس علم المناظر والمرايا قد
حكى اعتنى بكثير من المحققين مع ان بناء مباحته على القول بخروج الشعاع
بمعنى وقوعه من العين الى المادة كما يقع من الشمس وسائر النيرات الكونية
والنارية على ما يتبين على حقيقة مخروط راسه عند النير والبصر وقاعدته
عند المستنير والمادة منها ان الشئ مثلا اذا ابعده يري اصغر ما اذا قرب لانه

لأن المخروط يستدق فيضيئ زواياه التي عند الباصرة وكلما ازداد الشيء
بعدا ازدادت الزوايا صفرا الى ان تستقيم في البعد الى حيث كان يبطل الزاوية
فلا يمكن الابصار ومنها ان الشيء يرى في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع
ينفذ في الهواء على استقامته واما في الماء فينعطف عن استقامته عند
السطح الى جانب السطح فيكون الممر في الماء قاعدة لزاوية عظمى وفي الهواء
الزاوية صغرى ومنها ان الشيء الواحد يرى في الماء في الموضعين لاجل
ان الشعاع منفذ فيه مستقيما ومنعطف اذ بعد الممر من سطح الماء
ومنها اننا اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فاننا نرى في السماء قمر الشعاع
النافذ فيه وقمر في الماء بالشعاع المنعكس من سطح الماء ومن هذا القبيل
رؤية الشيء في المرايا بالانعكاس وذلك ان الشعاع المنعكس المبهم
البحر الصقيل يعكس منه الى جسم اخر وصفه من ذلك الصقيل كوضع
البهيمية منه وفي شجر المقاصد يشبه ان يكون جهته مخالفة لجهة الراي
وذلك سهل ولا يمكن لان رؤية جهته في المراة ومنها ابطال
الرؤية اذا صارت بجليدية مكررة المرات كونه المقعر لسطح الخمر وطلو
الشعاع والانعكاس وفقدان الزاوية الشعاع ثم اذا بعدت
المراة يسيرا يرى الانسان وجهه منعكس في عاية الصفرة واذا قربت حتى
تجاوزت سيرة الممر الذي فيه ضناه او لا يرى الوجه في عاية العظم
كما يدرك عليه التجربة وبيان الوجه في الجميع يطلب من رسالته مفردة لنا
في هذا الباب ومنها رؤية الشجر على سطح النهر معكوب وذلك لان الشعاع
اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى راس الشجر من موضع اقرب
الى الراي والى اسفله من موضع البعد من الراي الى ان يتصل قاعدة الشجر
بقاعدة عكسه والنفس لا يدرك الانعكاس لفقوده به كونه الاشياء
على استقامة الشعاع فبحسب الشعاع المنعكس نافذ في الماء فيرى راس
الشجر اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد منه وباقي اجزائه على الترتيب
الى قاعدة الشجر فيراه منكبا الى غير ذلك من الامور المذكورة في علم المنظر
المتشبه على وجود الشعاع وصحبه الاستقامة والانعكاس في الاطراف
قلت هذه امور موجودة يتبين عليها كثير من الامور الاحكام كما تباينوا

خروج ظ

علم الهيئة على الدوائر والقيس والاقطاب المفوض في الفلك على ان
يجوز كون هذه الاشياء امورا وحيدة لا يلزم ابطال الهيئة فلك لا يلزم
ابطال علم المنظر من كون المخروط الواصل بين الباصرة وبين المراة
امرا فرضيا وكذا انعكاسه من المراة وانعطف في الماء فان تصور
المخروط الواصل بين الراي والمراة وحالاته من استقامته وانعكاسه
والانعطف ومثله في الاعتبار بين المذهب الثلاثة التي هي الانطباع
والشعاع والاضافة الاشراقية ولاجل ذلك ذهب المعلم الثاني في
مقالته في الجمع بين الرايين الى اني افلاطون وارسطو الى ان غرض
كل منهما التنبه على هذه الحالة الاروائية وضبطها بقرب من التشبيه
لا حقيقة خروج الشعاع ولا حقيقة الانطباع وانما اضطر الى اطلاق
اللفظين لضيق العبارة وهذا الكلام منه رآل على ان المختار عنده
ان الابصار وانما هو مجرد اضافة اشراقية بين النفس والمنصهر
مشروط بالمقابلة وارتفاع الموانع ومنها **النشم** وهي قوة منشئة في
رايد مقدم الدماغ الشبيهة بالجمجمة التي تترك الزوايا بنوعها
الهواء المكثف بكيفية ذي الراجحة وقيل تجرى اجزاء لطيفة من ذي الراجحة
يختلط بالهواء وتصل معه الى خيشوم وقيل بفعل ذي الراجحة في
الاشارة من غير استقامة في الهواء ولا جرة وانفصال اجزائه ورد الشا
بان القليل من المسك نشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة موزنة
نقصان في وزنه وحجمه والثالث بان المسك قد يذهب به الى
بعيدة ويحرق ويعنى بالكلية مع ان رايته تترك في الهواء الاول
ازمنة متطاولة ويؤثر في ذلك ما حكى ارسطو الرحمة قد انتقلت
من مسافة ما الى جملة فرسخ براحة جيفة من ضرب وقع بين البنا
ولهم على انتقالها من تلك المسافة عدم كون الرحمة في تلك الارض
الا في هذه الارض محد من المسافة وقد يقال لعل المختلف من اجزاء
صفار حدة المختلط بجميع تلك الاجزاء الهوائية والاستيعاب بخلاف
في البياض العلمية على ان الشيخ اعترض عليه من الشفاء بقوله لا يجوز
ان يكون ادراكها للجيف بالباصرة حين هي مخلقة بجو العالم وبيان

لنشم كنه

بين

ما ذكره ان الابعاد يرى من المواضع البعيدة اقصر فان كل من وقع
 في سطح يرتفع عنه البصر فانه يرى اقرب اذا صار البصر ارفع فليكن
 السطح **ا ب** والمنزل **ب** والبصر وهو **ه** مرتفع عنه بقدر **ا ه** فنقول
 ان **ب** يرى اقرب من **ا** موقع العمود خارج من البصر السطح اذا صار
ا ه بقدر **ا د** لان زاوية **ا ب ه** اعظم من زاوية **ا ب ج**
 وزاوية **ا ب ه** فيكون **ا ب ه** اعظم من **ا ب ج** وايضا زاوية **ا ب ج**
 خارجة عن مثلثة **ا ب ج** وله وجود اخر واعلم ان القوم حكموا بان ذلك
 انما لا يتوقف على خمسة ذرات الراجحة فيجب ان يحل مرادهم من ذي
 الراجحة على جسم المحدث للراجحة كالمسكن والتفاه لا ما قام به الراجحة
 مطلقا والا فكان حكمهم بعدم توقف الشئ على خمسة ذرات الراجحة محل نظر
 ومن الفلاسفة من زعم ان الافلاك والكواكب لها شئ ومنها رواج ودر
 عليهم المن و ان بانه لا يعود هناك بتكليف ولا بني ربحا ولا واجب
 بان اشتراط ذلك انما هو في العنصرات ومن كلام بعض المتأخرين ان
 عند اتصالها بالكييفية في نوم او نقطة شئ منها رواج اطلب من الممكن
 والعنصر بل لا نسبة لما عندنا الى ما هناك ولهذا ارباب العلوم الروحانية
 على ان الكوكب مجردا خفوصا وكلاهما في راجحة معروفة يستشققا
 ويستندون بها و به رواج الالهيته المصنوعة فيقيضون على من يرب
 ذلك ما هو مستغل له قول هذه الاقوال وجوه صحيحة وتاويلات
 لا يفتق يستندى بيانا مجالا اوسع على ان الاسرار مما يجب صونها عن
 الاغيار ومنها الذوق وهي قوة منبهة في العصب المؤثر على جرم
 اقرن وهو تال التمس في المنفعة حيث يفعل ما به يتقدم البدن وهو
 لتشبهية الغذاء واختياره ويوافقه في الاحتياج الى الملاقات وتيقنه
 في ان نفس الملاقات لا تؤدي العلم ك ان نفس الملاقات تحاوي
 محارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبثقة في الآلة المسماة
 بالمعينة بشرط خلوصها عن الطعم والا لم يود الطعم ك في بعض الامراض
 واختلعا في ان توسطها بان في الطما اجزاء من الطعم وينتشر في جسم
 لينفذ فيقوص في جرم اللث فيجسم الذوق او بان يستحيل نفس الرطوبة



بنيته في راجحة المعلومات الروحانية

الذوق

الكيفية

الكيفية المطعوم من غير في لطة فعلى الاول يكون الرطوبة واسطة الوصول
 جعلها بحسب المحسوس الى الس وفي الثاني يكون المحسوس على الرطوبة بعينها
 بلا واسطة وما يدرك بهذا القوة هو الطعوم السبعة وما يتكبد منها وثنا
 اللبس وهي قوة منبهة بواسطة الاعصاب في جلد البدن واكثر التحم
 وبغيرها كالغشا بسبب انبثاث حاملا وهو الروح النقي واللثة
 المحيوان في باب الضرورة كالفائدة للنبات قال الشيخ الرئيس اول
 محواس الذي يصير به حيوان حيوان هو اللبس فانك ان للنبات
 فائدة يجوز ان يفقد سائر القوى دونها كك حال اللامة لان
 لان مزاجه من الكيفية المموت وفاده باختلافها والحس طليقة لتفني
 فيجب ان يكون الطليقة الاولى هو ما يدرك على ما يقع به الفاد ويحفظ
 به الصلاح وان يكون قبل الطلايع التي يدركها امور يتعلق ببعضها منفعة
 خارجة عن القوام ومضرة خارجة عن الفاد والذوق وان كان ذلك
 على الشئ الذي به يستقيم بحياة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى
 حيوان به وانه لا يرشد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب
 المضار وليس شئ منها يبين على ان الهواء المحيط بالبدن هو حر او بارد
 اشهر وهذه القوة تترك ما يؤثر فيه بالمضادة وذلك التاثر موقوف
 على المماسه فلما كان الملموس مثل اللامس في الكيفية لم يتاثر منه فلا
 يدرك والا اجتمع فيه ميلان وهو مح ومدر كاتما الكيفية الاربع التي هي
 الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وبزها ايضا من الخفة والثقيل
 والمرونة والخشونة والصلابة واللين وقيل ان لها مدرجات اخر كما
 كانت شدة والذروية وتفرق الاتصال وقيل ان الاحساس بهذه على
 وجه التبعية وكذا بالصلابة وذو الجهور الى ان اللامة نوع واحد وقيل
 لا بل هي قوة مختلفة منحصرة في اربع اوازيه قال الشيخ في القانون
 يشبه ان يكون اللامة عند قوم لا بدع اخر بل حسب لقول اربع اوقفا
 منبهة معان الجلب كله واحدها حكة في السخا الذي بين الحار والبارد
 والثانية في السخا الذي بين الرطب واليابس والثالثة في الذي
 بين الصلب واللين والرابعة في الذي بين الخشن واللين الان في

التمس

في الله واحدة يوم يوحى بوحدها في القدرات وصحتها وهو ان المدرك ليس
 هو المتضادات كالبرودة والحرارة دون التضاد فانه مع عقل لا يدرك
 بالحق كيف جعلوا بين قوة اللامعة على تعدد انواع التضاد وجوزوا ان
 القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للتلون والبياض والسميع
 ذلك افعال مختلفة من مبداء واحد بالذات ومن خفيف ما قيل في رفعه ان
 تباين الكيفيات الاول اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اشتد
 من تباين الكيفيات الثواني الى حصة دونه من تفاوتها كاللون والرائح
 والطعم فذلك تعددت قوى النفس دون باقي الحواس اقول لما علمت
 ان مزاج الحيوان من جنس الكيفيات التي هي اوابل المحسوسات الممتدة
 وما يتبعها وان القوة التي هي اول مراتب حيوانية يجب ان يكون بحيث
 يتأثر بسببها حيوان عن اضداد ما فيه من الكيفيات الاولى وتوابعها
 فالحيوان باعتبار وقوعه في كل وسط من اوساط تلك الكيفيات
 يدرك الاطراف التي تكون ذلك الوسط اوسطا بالقياس اليها وتباين
 عنها فلا محالة تعددت اللامعة وهذا مع قولهم بحكمة اللامعة في
 التضاد بين الكيفيات واما كون قوة واحدة مدركة للامور المتخيلة
 والمتضادة فهو غير مستحيل كما سيأتي تحقيق ذلك في البحث عن الخيال في
 شأنه كما ومما يناسب هذا المقام ان الشيخ ذكر في الفصل الثالث
 من المقالة السادسة من علم النفس ان حواسها لا تميز لونها بل تميزها
 ولها لونها ومنها يلتذ ويتألم بتوسط المحسوسات فاما ان القوة لها لونها
 فمثل البصر فانه لا يلتذ باللون ولا يتألم بذلك بل النفس يتألم بذلك
 ويلتذ وكذا الحال في الاذن فان تألمت الالذ من صوت شديد والعين
 من لون مفرط كالصفر وليس تألمها من حيث تسمع وتبصر بل من حيث
 تلمس الالذ يحدث فيه ألم لم يمسى وكل يحدث فيه بفرق ذلك لانه لم يمسى
 وان الشم والذوق فاما سبب التالمان ويلتذ ان اذا تكيفتا بكيفية متحدة
 او ملائمة واما التمس فانه قد يتألم بكيفية الملمسة ويلتذ بها وقد
 يتألم ويلتذ بغير توسط كيفية من الحسوس الاول بل يتفرق الاتصال
 والتماسة اشهر واعترض عليه المسيحي من شراح القانون بان كلامه غاي

ان النفس لا تدرك الحسوسات الخمسة

ان القوة لا تدرك الحسوسات الخمسة

ان النفس لا تدرك الحسوسات الخمسة

الاشكال

الاشكال اما اولاً فلا يبرى ويعتقد ان المدرك للحسوسات الخمسة هو النفس
 خمس فذهب في هذا الموضع ان كان هو ذلك فقد ناقض في السمع والبصر
 وان لم يكن هو ذلك فيكون قوله في الشم والذوق والنفس قولاً مخالفاً
 واما ثانياً فلا بد من واحد من الحسوس خاص يستحيل ان يدركه
 وبهذه العقل حكمة بهذا اوضح نقول كيف يتصور ان يقال ان القوة اللامعة
 هي صفة في الاذن والعين هي المدركة للصوت المفرد للون الموزون واما
 ثانياً فلا بد ان يكون متافقاً لحد القوة واللام فانه حدة القوة بانها
 ادراك الملايم من حيث هو ملايم والملايم للقوة الباصرة ادراك المبهمات
 للامعة واما رابعاً فلا بد ان ادراك هذه الحسوسات اما ان يكون لذة والى
 الحسوس ولا يكون فان قال بالاول يكون ادراك البصر للالوان الحسنة
 لذة وادراكه للالوان المؤذية الى وان قال بالثاني فلا يكون النفس
 لذة ولا ألم ولا شتم والذوق وان كان لذة والى للبعض دون بعض
 كان ذلك تفرجاً من غير وجه وهو كذلك لان الحسوس خمس جميعاً
 للنفس في ادراك المحسوسات فثبت ان قال في الامام في كتاب المباحث
 فكل في القوة عند راعى الشيخ في حروجه عن مذهبه في هذا المقام في البصر
 والسمع والالوان ليست ملائمة للقوة الباصرة فانه يستحيل ان
 القوة الباصرة بالالوان وذلك لان الملايم للشيء هو الذي يكون كماله
 واقل درجات الكمال حصوله للشيء بل ادراك الالوان هو الملايم للقوة
 الباصرة والشيخ لم يجعل حصول الملايم هو القوة بل ادراك الملايم والقوة
 الباصرة اذا البهرت فقد حصل لها الملايم لا ادراكه فان القوة الباصرة
 لم تدرك كونها مدركة للالوان بل النفس هي المدركة لذلك فانه تدرك
 الكيفية وتدرك انها ادركتها ثم قال اقول على ما قاله الامام يلزم ان يلتذ
 القوة اللامعة لانه ليس لها ان تدرك انها ادركت فانه هذا النفس
 على ما زعمه وكل الكلام في القوة الذاتية والثباته وكل ذلك مناقض
 لمذهب الشيخ الذي قاله في الشفاء والقانون هذا الكلام بالظهور
 عليه العلامة الشيرازي في شرح كتاب القانون واما في ذكره اولاً فيقول
 ان لا يتم ان الشيخ ولا غيره من الحكماء الراشدين في الحكمة المتعالية ذهبوا

وهو

وهو

وهو

وهو

فقد نقض الامام

فقد نقض الامام

فقد نقض الامام

واعتقدوا ان المدرك للمحس بجزئية هو الحواس خمس واتما ذلك من اغلاط
 المتأخرين كالامام ومن افتنى اثره والا فغدا الشيخ لا مدرك ولا حكم
 ولا متالم غير النفس واطلاق هذه الالفاظ على حواس يكون بغير من
 المحسز يمكن لما كان الفعل محسنة بل انها محسوسة خاصة بها وجب
 ان كل محسنة عن محسوسة خاصة بها وتكفيها بذلك الحواس الا ان افعل
 بعض آلات الحواس وتكفيها بمحسوسة يكون بحيث ان النفس تدركها
 حيث يفعل الالات عن محسوسة كما ان اليفة والذات
 ومنها ما لا يكون كذلك كالباصرة والسمعة ولهذا فان الالات يدرك
 لذات المحسوسة في الغم ولذات الراجحة الطيبة في الشم ولذات السفوية في الذا
 التمس ولا يدرك لذات الصور محسوسة في الجليدية ولا ملحق العصبين
 ولذات الصوت المحسوسة في العصبية المستمرة لان الفعل بعض الالات
 محسوسة وتكفيها بمحسوسة زمانية وانفعال الالات المعنى اني على ما قيل
 لان ذلك كلام رخص خفيف لا شتر احوال الحواس في كون ادراكها انيا
 اما ان بعضها اني وبعضها زمانية فغير مسلم فمن ادعاه فلا بد من دليل
 واتما في ما ذكره ثانيا فان الشيخ لا يقول ان الدرك للصوت العظيم
 واللون الموط لامة الاذن والبصر بل المدرك لها التامة والباصرة
 والمتأخر ان لا مستمرا بطريق فوط اتصال عيونه الصور الموط في
 لامة الاذن واللون المؤدى في لامة العين واتما لامة السمع والبصر فلا
 يتا لم منها لالات ادراكها اني لازمانى لبطلان ذلك بل لانها لا يتا لاما
 من حيث يدبر ويسمع واتما فيما ذكره ثانيا فلانة مبنية على ان الملايم للغة
 الباصرة ادراك المبصرات وعلى ان الشيخ ذهب الى ان مدرك المبصرات
 لامة العين وهي ممنوعة لان الملايم والموافق انما يكونان للنفس لا لغيرها
 من القوى وغيرها ولانه ذهب الى ان المتا لم من اللون المؤدى هو لامة
 العين العين لا باصرة العين والمدرك باصرة لامة لامة وهو كلام صحيح
 واتما فيما ذكره رابعا فلانة لا يتم ان كان ادراك المحسوسة الى لامة في بعض
 دون بعض كان ذلك ترجيحى من غير ترجيح وهو ادراك النفس لذات الحواس
 الثلاث حيث يفعل الالات عن محسوسة تدرك دون لذات الحواس البينيين

في ادراك الحواس في اوقات

في الحواس

في الالات

في الملايم

لا يكون

لا يكون تأثيرها زمانيا لا انيا على ما قيل لف ادراكه كاد ان يكون
 عن الامام في خروج الشيخ عن مذهبه في السمع والبصر فليس بشئ لان الشيخ
 لم يخرج عن مذهبه ليجتاج المدرك من جهة لكن لما كان اعتقاد الامام وان كان
 خطأ ان الشيخ يعتقد ان مدرك الحواس البينيين محسوسة في الاعتقاد
 واعتذر بعد رخصه او من بيت العنكبوت هذه الخرافة كلام العلامة
 المحقق في هذا المقام ولعمري انه قد اصاب فيما اجاب به عن اشكالات
 المسيحي لكن في الفرق الذي ذكره بين الحاسيتين الاوليتين والحواس
 الثلاث الباقية كما تأمل ثم على تقدير تحقيق ذلك الفرق لم يبلغ كلامه
 هذا الاجتهاد حيث لم يذكر ان النفس من اى جهة لم يدرك بعض المحسوسات
 حيث يفعل الالات ادراكها وتذكر بعضا حيث يفعل الالات ادراكها لثبت
 به كون بعض الالات محسوسة محلا لا لم واللذة محسوسة على محسوسة انها
 دون البوارق منها وليس مستبعد ان يقال ان مزاج يكون كما علمت حاصل من
 جنس الكيفيات المادوية وحيوتها منوط باعتدال مزاجه الالات وصلاح
 بدنه وفاد انما يكون باحفاظ ذلك المزاج واختلاله ولا شك ان اللذة
 هو ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم هو ادراك المنافي من حيث هو
 منافي والملايم والمنافي للحيوان بما هو حيوان صامد ركبات الامة اولا
 لكونها من جنس كيفيات بدنه المتقوم بحيوتها بانهم مدركات الذات ليفة
 التي يتقوى وينير بها بدنه وتالى الكيفيتين المذكورتين في الملايم والمنافاة
 مدركات الامة حيث يتقوى بها لطائف الاعضاء كالارواح النورية
 واما مدركات السمعة والباصرة فليس مما يحتاج اليها حيوان بما هو حيوان
 احتياجا قريبا فالملايم والمنافي للحيوان التي هي قوى حسانية ولما لها التي هي
 اجسام مركبة هي مدركات الحواس الثلاث على الوجه المذكور واما مدركات
 الحاسيتين الباقيتين فليس ملايم ومنافاة لهما ولا محلهما ولهذا لا يلتزم
 ولا يتا لان بها فهذا ما عدى في هذا الموضع والله اعلم واتما في البين
 منها ايضا حسب ما وجهنا محسوسة المشتبه وتخيال والوصف في فظة
 والمتصرفه وما يقال انما اما مدركة واما معنية عن الادراك والمدركة
 اما مدركة للصورة والمتا والمعنية اما حافظه او متصرفه وهي فظة اما حافظة

في هذا الامام

في كماله الشافعي

في الفرق بين ملايم و منافي
 في الحواس
 في الحواس
 في الحواس

في الحواس

الحس المشترك

الدماغ وجوده وجوه

الاشياء في ال

زوايا

احد منفع الاول

على الانسان

في الثالث

للصور او المعاني فهو ضبط اما الحس المشترك السمر اليونانية بنطاسبا
 ان نوع النفس فهو قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول من بني وفي
 الشئثة التي في الدماغ يقبل جميع الصور المنطقية في محو الحس الظاهرة بالتأثير
 اليه من طرف الحواس فهو كقوس ينصب انوار حقه ويدخل وجوده في
 الاول ما ذكره المصنف بقوله لانا في هذه النقطة التاركة خط مستقيما
والنقطة الدائرة بسره خط مستدير وليس ارتباطا بالخط المستقيم واستدراك
 في البصر اذ البصر لا يرتسم فيه الا المقابل وهو النقطة او النقطة فان ارتسم
 انما يكون في قوة اخرى لا يرتسم فيها الارتسام المتشابهة بعضها بعض
 فيشاهد خطا والثاني انما يحكم ببعض الحس الظاهرة على بعض الحكم
 بان هذا الابيض هو هذا الحكم وهذا الاصفر هو هذا الحكم وكل من الحواس
 الظاهرة لا يحضر عند الانواع مدركاتها فلا بد من قوة يحضر عندها جميع
 الانواع مدركاتها فلا بد من قوة يحضر عندها جميع الانواع لجميع الحكم
 بينهما الثالث ان الثابت والمرفق كالحكم سميت هذه صور اجزئية لا تحق
 لا في الخارج ولا في شئ من حواس الظاهرة واعتبر على الوجه الاول بانه
 مجوز ان يكون اتصال الارتسام في الباصرة بان يرتسم القابل الاخر قبل
 ان ينزل المرسوم قبل سرعة الحواس الثاني وقوة ارتسام الاول فيكون
 معا وهذا المكابرة للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المتعاقبة
 وعلى الثاني بانه لا يلزم من عدم كون الارتسام في الباصرة كونه في قوة
 اخرى جسمانية مجوز ان يكون في النفس الارتسام انما يحكم بالكل على مجزئي
 كحكمنا بان زيد انتم مع القطع بان مدرك الكل هو النفس وايضا
 تعسف فاننا وان كنا معتبرين بان مدرك الكل والجزئيات جميعا وانما
 يحكم بينهما هو النفس لكن الصورة الجزئية لا يرتسم فيها كما سيجي بل
 في الترافعة للحكم بين محسوسين من الة مشتركة وفيه نظر لجواز ان
 يكون حضورهما عند النفس وحكما بينهما لا يرتسامها في الشئ كما
 ان الحكم بين الكل والجزئ يكون لا يرتسم الكل في النفس والجزئ في الة
 فلا تثبت ان مشتركة وعلى الثالث انه لا يلزم من ذلك وجود حس مشترك
 غاية الامر ان لا يكون الحواس الظاهرة لمشااهدة الصور حالتي الغيبة والحضور

على كل حال

منه في الاما

جواب

منه

جواب الطمس

بل يكون الحس الظاهر حسا بلحاظ ومن اقواله ان الاما انما تقدم قطعا
 ان الذوق اعني ادراك المذوقات ليس بالدماغ كما انه ليس بالعقب
 وكذا الحس وايضا اذ البصر شيا نسبيا مبدا من مرتبتين احدهما الجاهل
 والاخر بالدماغ والجواب ان المعلوم قطعا هو الة الدماغ ليس الة الذوق
 او الحس او لا وعي وجها لا حتما من واما الة لا مدخل له فيه فلا كيف الة
 في الدماغ يوجب اختلال الذوق والحس ويوجب حواس بخلاف الة
 في العقب وايضا عند الفرق بين الذوق وتخيل الذوق ونعلم قطعا ان
 تخيل الذوق ليس في العقب ومنه لان ان اتصال الارتسام اذا لم يكن
 في البصر يكون في قوة اخرى لم لا يجوز ان يكون في الهواء بان يتصل
 التشكلات في الاجزاء الهوائية المتجاورة في غير خط واجاب عنه
 الحكم الطوسي بان تباين التشكلات بين عند حصول شكل بعده يفتق
 بخلاف ان التشكل انما يحدث في الهواء لانه المحيطة بالجسم المتحرك فيه و
 بقا النهايات بجالاتها بعد خروج المتحرك عنها فيقتضي احاطة النهايات بخلاف
 اقول لزوم تحلل ممنوع وانما يلزم لو كانت المتشكلة دفعة لا في شئ كان
 هو المشهور او لم يكن يفتقها بامر تدعيه في الوجود كالحركة او المتحرك
 من حيث هو متحرك وذلك ثم فيجوز ان يكون كل واحد من التشكلات
 المتشابهة شاعرا في ان المختص لاني ان الشكل اللاحق ولغة الزمان
 وسرعة الحركة يظن المجموع بين هذه دفعة وانما تخيل فهو قوة مرتبة
 في مؤخر التجويف الاول من الدماغ بحسب المنهوس وعند المحققين الراجح
 المصوب في التجويف الاول للحس المشترك وتخيل الا ان المتشكلة هي
 بلا في مقدمه والتخيل باهوى في مؤخره يحفظ جميع صور الحس ويمكنها
 بعد الغيبة عن الحواس المختصة وحس المشترك وصح في ان حس المشترك
 لبق والصور المحسوسة فيها بعد زوالها عنه وانما جعلت حرة ان الحس مع
 ان مدركات جميع حواس الظاهرة تختزن فيها لان الحواس الظاهرة لا تدرك
 شيا بسبب الاختلال بل باحسك جديد من خارج فيفتق
 مع الاختلال بالقياس اليها بخلاف الحس المشترك فاننا اذا شاهدنا صورة
 في النقطة او النوم ثم دخلنا عندها ثم شاهدنا صورة اخرى حكم عليها بانها

هي التي نشأ بها قبل ذلك فلو لم يكن الصورة محفوظة لم يكن نقول
 كما لو صارت منسبة وانما احتيج الاحتفاظ لئلا يتخل نظام العالم ولا يشبه
 الضار بالنافع اذ الم يعلم انه هو المبصر اولاً وينفذ المعاملات ويصرفها
 والدليل على تغيرها الحسن المشترك ووجهها ان قوة القبول غير قوة
 الحفظ فربما قابل للنفس كالماء لم يحفظ لوجوده بطولته في شطر سرعة
 القبول وعدم التيسر الذي هو شرط الحفظ وتبينها ان استحضار الصور
 والذخول منها من غير شيطان والسيان يوجب تغيره العقولتين ليكون
 استحضار حصول الصورة فيها والذهول حصولها في احدهما دون الآخر
 والسيان زوالها عنهما واعترض الامام على الوجه الاول بانه مجرد نقل
 وبان الحفظ مسبق بالقبول ومشر وطية فقد اجتمع حفظه والقبول
 في قوة واحدة سميت بها بالخيال وبان الحسن المشترك لانه الادراك
 مختلفة معي احب شأ وبان النفس لقبيل الصورة العقلية ويتصرف
 في البدل بوجود التداير فيقبل قوتكم الواحد لا يمكن مبداء لا شريك
 واجاب المحقق الطوسي عما ذكره اولاً بان ما ذكره بانه ليس الامر على ما
 بل انما هو قياس من الشك الثاني ينتج حكماً جزئياً مناقضاً للحكم الكلي
 بان كل ما يقبل شكلاً فهو ما يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة العقولتين
 وعن النقض الخيل بان اجتماع القبول والحفظ لا يدل على وحدة مصدرهما
 لجواز ان يكونا لغتين كالارض وانما افترقا في صورة يدرا على مغايرة
 المصدرين وحاصل كلامه قدس سره انه كون حفظ الخيال مشروط بالقبول
 لا يوجب ان يكون القابل ايضاً هو الخيال كما انه يحفظ بل عسى ان يكون
 القابل قوة اخرى مغايرة لها كالحسن المشترك كما ان حفظه ليس مستلزماً
 شكلاً مسبوقة القبول لكن لا يلزم ان يكون القبول حاصل لا في
 يبدونها بل من قوة اخرى لها فلا يلزم اتحاد مبدئي القبول والحفظ وليس
 مراده منه بعضهم من انه خيال ما كان قوة جسمانية فيجوز ان يكون قبوله
 لاجل المادة وحفظه لنفسه كالارض يقبل الشكل مادتها ويحفظ
 بصورتها يروى عليه ان هذا الجواب يدفع اصلاً الاستدلال لجواز ان لا يكون
 صفتها الا قوة واحدة كالحسن المشترك لها القبول والحفظ بذاتها فان

اول الوجهين

ثانيهما

استحضار الامام على الاول

جواب الطوسي

محل

المقصود

فاقه المقصود من الاستدلال اثبات تعدد مبداء القبول بحفظ من جهة
 افترقا لانهما لا يمكن تحقق القبول بدون حفظ كافي الماء والارض وبالعكس
 كما اذ عرض آفة لمقدم البطلان لا يدرك الا في صورة ما فاذا زال
 المرض واستحضر المصدر التي كان قبل المرض يحفظها جزءا ان قوة الادراك
 غير قوة الحفظ وعن النقض بالحسن المشترك والنفس باق الواحد قد يصدر عن
 الكثير اذ كان الصادر بالقبول الاول شيئاً واحداً ثم يتكسر بقصد واحد
 او كانت وجوه التعدد رات مختلفة فالصادر عن الحسن المشترك وهو ثابت
 الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير مستتباً للالوان والاحوات و
 الطعوم والروائح ويخرجها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور وذلك
 كالابصار الذي ففلا ادراك اللون ثم انه يصير موزكاً للصينين يكون
 اللون مشتملاً عليه واما النفس فاما يتكسر ففلا لتكسره وجوه الصدوات
 معنية والصادر عن الشيء اولا لا يكون الا امر متعينا فكيف يكون حسن
 المتكسر مبداء لامة واحد اولاً ولا امور متكسرة ثانياً وبالمواسطة كهور
 الكثير عن الواحد الحقيقي بل الاول ان يجاب عن النقض بذلك انما يجاب
 عن النقض بالنفس او بان الادراكات انفعالات ويجوز ان يكون
 في مادة واحدة لقوة واحدة انفعالات كثيرة عن مباد متعددة
 والذي تحقق عند فهم ان الواحد لا يصدر عنه الا فعلة واحد الا انه يفعل
 الا انفعالا واحداً على ان مناصح الاستدلال على تغاير العقول ليس مجرد
 ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لعدم جبرانه الا في الواحد الحقيقي
 بل بانه من بين بعض معنى زوال اخرى في نقض ساقطاً ولهذا
 عبر المحقق عنه بالمعارضة وصاحب الحاشيات لم يورد عما ذكرناه اورد
 على المحقق وجوهها كالحجث بتكفل كلامنا يدفعها كما يظهر بالتأمل
 اللابح وعلى الوجه الاخر بانه تجوزية الوصول حصول في لحظة حالة
 انه حصول يقتضي العقل بان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك
 بل امر وراوه وعلى ذلك التقدير فيجوز ان يكون الصورة حاصلة في حسن
 المشترك دائماً والاستحضار موقوف على ذلك الامر وايضا القوة العقلية
 ليست لها حافظة مع انه تستحضر وقد هل من غير تبيان ونفس

وتنسى

فان قلتم حافظها العقل الفعال فليكن هو حافظ الحس المشترك ابضه و
 اجاب المحقق بان الادراك حصول الصورة للمدركة محمول في الالة
 والصورة حاله الذهول بغير حاصله للمدركة وان كانت حادثة في الالة
 والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثيل الحسوت يصلح
 لان يكون حافظا للصورة المعقولة دون الحسوت اقول الاولى
 ان يقال ان الصورة حاله الذهول بغير حاصله في الالة الادراك بل الالة
 اخرى ومطلق حصول في اية الالة كانت من الالات النفس لا يكون فيكون
 ادراكا اوليا لكان حصول صورة الحس من الحسوت في يد الانس
 ادراكا له بل الادراك انما هو حصول صورة الشيء في الالة ادراك ذلك
 الشيء حصول الصورة في الحس المشترك ادراكها سواء كانت حادثة
 فيه من الحسوت كما في المثبته او من معدن الخيال وهو الخيال وقد
 يحصل المثبته بقوة التخيل ايضا واما الوهم فهو قوة مرتبة
 في امر التجويف الاوسط من الدماغ والقوى الدماغ كلها الالة الحس
 المطلق في حيوان مستخدمة سائر القوى الحيوانية التي مصدرها كثر فاعلم
 الروح الاله ماغ فيكون كلاله ماغ الاله تكون الاضغى بها التجويف
 الاوسط لاستخدامها المنجية ومحتها موفود لك التجويف ولا يستلزم
 كون الشيء الاله قوة كونه خللا لا يلزم توارد القوى على واحد كما فهم
 يدرك المعنى المجزئية الموجودة في الحسوت فبذلك بالجزئية لان
 مدركات الكلية هو النفس والمراد بالكلية ما لا يدرك بالحواس الظاهرة
 فتقابل الصور وهي ما يدرك بالالاجتاج الى تعقيد المعنى بغير الحسوت
 كما فقد بعض الشراح فادرك تلك المعنى دليل على وجود قوة بها ادراكها
 وكونها مما لم يتبادر من محاسن دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها
 جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة بنا وعلى انها لا تدرك مجزئية
 بالذات هذا مع وجودها في الحيوانات العجم كما اشار اليه بقوله كماله
 الحكمة في الشاة بان الذم لب مهر وب عنه والولد معطوف عليه وقد
 يستدل على وجودها بان في الاله شيئا ينازع عقله في قضايه
 كما يخالف الانفراد ببيت يقتضي عقله الامن منه وربما يغلب التجويف

لا التامين

على التامين فهو قوة باطنية غير عقله واما في فظة فان قوة مرتبة في
 اول التجويف الاخر من الدماغ يحفظ ما تدرك القوة العقلية من
 المعنى الجزئية وفي بعض النسخ القوة المحسوسة والاولة تتركها لمعرفتها
 في الحسوت وهي صرانة القوة الوهمية والخلال في مغايرتها لسانه القوة
 على قياس ما تدركه واما المنصورة فهي قوة مرتبة في مقدم البطلان التجويف
 الاوسط من الدماغ ولها التصرف في التلويح واللاحق من موضوعه كخدم
 الوهم اياها من شأنها تركيب ما في بعض الخيال او في فظة من الصور
 والمعاني مع بعض وتفصيل بعضه عن بعض فيجمع اجزاد الفواع مختلفة
 كجسمها خيوانا من راس انسان وعقل جمل وظهر فخر وبقرة اجزاء
 واحد كانه بل الاراس ولا يسكن عن قلمها واما دائما لا تؤما ولا يقطعة
 وهي الحكيمة للمدركات والهيئات للمرحية وينقل الى الفضة والشمية
 نما في القوى الباطنة اشهد شيطنة من ليس من شأنها ان يكون
 منتظما بل النفس هي التي يستعملها على اي نظام اريد فيسمى عند شحال
 النفس اياها بوسطة الوهم بالمتخيلة وعند استعمالها اياها بوسطة
 القوة العقلية بالمفكرة بما يستنبط العلوم والصناعات وتقتض
 الحدود الوسطى باستوارض ما في حافظه قال الشافعي كيف
 استعمال الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها اجيب ان القوى
 الباطنة كالمدايا المتعاقبة فيعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى
 اقول والعجب انه جعل مناط الاشكال استعمال الوهم اياها في الحسوت
 مع ان الاشكال في استعمال العقل اياها في المعقولات ثم يجواب عن
 ذلك بما ذكره غير تمام اذ ارتسم صور بعضها في بعض الاله كان ادراكها
 بطل محصر في الخمة بل يكفي الاقل وان لم يكن كذلك ادراكا عادا الاشكال
 فالصواب ان يقال لا يجب له يكون القوى التي هي الاله لتركيب الاصور
 مدركا لها حتى يمتنع ان يصير القوة بحسانية الاله للقوة العقلية في تركب
 المعقولات وتفصيلها الا ترى ان ما في اليد قد يصير الاله لتركيب الاجسام
 مع انها غير مدركة لها فكان هذه القوة بدعوية للنفس الناطقة وفي
 استعمالها في الترتيب الفكري ان النفس يقدم بعض ما في الاشكال الفكري

على بعض احوال ولا يورث ذلك اصلا وما يجب ان يتحقق ان لكل
واحدة من هذه القوى الاوراكية حامل خاص وموضع خاص
واما حامل فوجسم حاد لطيف حادث عن لطائف الاخلاط كما
ان الاعضاء حادثه عن كثافتها على نسبة محدودة وهذا المسمى بالروح
النبوي هو حامل جميع القوى المدركة والمحركة ينبع عنها القوى الصورية
ومن ثم يتوزع على مواضعه العاليه والاسفله في يصعد منه الى
معدن الدماغ على ايدى الرئه اثنتين معتدلات بتبعية فالتف الى الاعضاء
المدركة والمحركة منتبها في جميع البدن تسمى روحا نفسانيا وما
يسفل منه الى الكبد بايدى سفر الاوردة الذي هو مبداء القوى النباتية
منتبها في اعماق البدن تسمى روحا طبيعيا فالرئيس المطلق هو القلب
وله كان الدماغ غير اخذ منه بل مبداء لروح كان كثير الحرارة مقترا
اليها والتخمين والتلطيف فما كان باردا رطبا ولا تشتغل سريريا
بالنضام الاحفال المسخنة من الحركات والاتصالات الفكرية وبذلك
يظهر بطلان ما زعمه افاضل اطباء جالينوس وبه حيوة البدن
بواسطة النفس الناطقة فان حيوة هذه الروح نور النفس الالهية
المذكورة في القرآن والافنوجسم بما هو جسم ميت في حيوته بذاته
بذاته واصبحت محية لذاته كما سيجي هذا الروح حيوان هو المبداء
القريب لحيوة البدن فكل موضع يفيض اليه من سطوة نوره يحيى
والا يموت والحق بالسد والواقعة في رما الاصاب والوقوف
كيف يورث الفلج والصرع والسكنة والذئبة طرقه تحبس بجزءه
وقد لا يتألم بجرع وضرب واذا وقعت سده شديدة انقطع الروح
في بطل حيوة ولو لا لطيف ما يتشجع في منافذ الاعضاء والاعظام واما
المواضع الخفية فاسبق ذكرها والمرشد الى احتضار كل قوة باله
تلازمها في الخلل والصلاح والفساد والتعدد القوى تبعاد بعضها
بعض لانه لا فاعيل كما علمت وقد يقال في تعيين حازم بطريق الحكمة
والغاية ان الحسن المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون قريبا من
محارس الحكمة فيكون التأمل اليها سهلا والخيال خلفه لكونه قريبا

بين حال هذه القوى

في تعيين حال الروح

له وخزانة الشيء ينبغي ان يكون كك ثم ينبغي ان يكون الوهم بغير اختيار
ليكون الصور مجزئية بجذاه معانيها وهي فظة لانها خزانة والخيالية
قربية من الصور والمفاهيم فتمكنها الاخذ بصورة بسهولة مكن الاطباء لما
كان نظرم مقصورا على حفظ صحة القوى واصلاح اختلالها ولم يتجهوا
الى الفرق بين القوى وتبين اندامها بل الى معرفة افعالها ومواضعها وحيث
الاتات العارضة فتدبتي انس اقتصر على قوة في البطن المقدم من
الدماغ سموه الحسن المشرك والخيال واخرى في البطن الاوسط سموه
المفكرة والوهم واخرى في البطن المؤخر سموه الحافظة والمذكورة و
ظن بعضهم ان الشيخ تردد واضطرب في امر القوى حيث قل له ان
يشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والتمثيلية والمذكورة
وهي بعينها حكمة فيكون بذاته وحركات وافعالها متميزة ومذكورة
فيكون مفكرة بما يعمل في الصور والمعاني ومذكورة بما ينتهز اليه عليها
وله تردد ايضا في ان الحافظة مع المتذكورة اعني المسترجعة لما غاب
عن حفظ من مخزونات الوهم قوتان او قوة واحدة وذلك في بعض
الظن اما الاول فلان مرده من تلك العبارة المنقولة ان المبدأ الذي
ينسب اليه الخيال والتفكير والحفظ والتذكير هو الوهم ولذلك جعله رئيسا
حاكما في الخيلان بما هو حيوان والقوى حيوانية حذمه واعوانه كما ان
مبدأ الجميع في الانسان سئين واحد هو الناطقة والقوى جميعا جنوده
ورعاياه واما الثاني فالكلام الذي حكمهم على ذلك الظن كقبحه فبطل
ما قاله في القانون بهذه العبارة وهما موضع نظر فلسفي في انه حصل
القوة الحافظة والمتذكورة والمسترجعة لما غاب عن حفظ من مخزونات
الوهم قوة واحدة ام قوتان وكون ليس ذلك مما يلزم الطبيب
ولا يخفى على احد ان ما ذكره لا يدركه انك في امر الحافظة والتذكيرة
واحال بيانها الى النظر الفلسفي في كتاب الطب وفي سائر
كتبه حكيمية انه رأينا حكم على ان التذكيرة هي الحافظة وكون اعتبار
اخر وذهب الحكماء الى ان التذكيرة ليست من القوى البسيطة
بل قوة مركبة من قوتين كما ان فعلها يتركب من فعلين لانه الذكر عبارة

الذي هو قسم كذا في ان بعض الظن

عن ملاحظة المحفوظ وذلك لا يتم الا باذراك ثلث مباداه الوهم
وحفظ مباداه ملاحظة والمستجعة ايضا مباداه فعل يتكرب من ثلثة
افعال حفظ المحفوظ وملاحظة المحفوظ بالصورتين المذكورتين وطلب
تلك الملاحظة بالقوة الفكرية فعلى ما تقدير لا يوجب ازدياد القوى
الباطنة كما كانت كما كانت كقوة الامام الرازي حيث قال حفظ
المعاني مغايرة لاسمها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل
الى قوة وجب ان يكون سنا واما القوة المحركة فيقسم الى باعثة
وفاعلة اما الباعثة المستمارة بالشوقية فهي القوة التي اذا ارشمت
في خيال صورة مطلوبة او مهربة عنها حملت هذه القوة الفاعلية
على التحريك اي تحريك الآلات المحركة وهي اي الشوقية ذات شعبتين
شهوة وغضب لانه ان حملت الفاعلة على تحريك بطلبها الاشياء
المتخيلة اعتقد اننا نأفقه سواء كانت ضارة بحسب الواقع او نافعة
طلبها لحصول اللذة سمي قوة شهوانية وان حملت القوة الشوقية
القوة المبشرة على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارا كان يجب
الواقع او مفيدا واما على سبيل الغلبة سمي قوة غضبية واما الفاعلة
المبشرة للتحريك فهي التي من شأنها ان بعد العضلات للتحريك
وكيفية ذلك الاعداد منها ان ينسب كل العضل باخذ الاعصاب
الى خلاف جهته مباداه لينسب كل العضل المتحرك ان يزداد طولا و
ينقص عرضا او ينقصه بتجدد الاعصاب الى جهته مباداه ينقص
العضل المتحرك اي يزداد عرضا وينقص طولا والعضلة عند
مركب من العصب ينسب تنبث من اطراف العظام يسمى رباطا
وعقبها من لحم عشتى بالعزم بين الاجزاء كما سلة بأشبهه العصب
والرباط ومن عشتى بجملتها جسم ينبت بالدماع او النخاع ابيض
لبين في الاعطاف صلب في الانفصال واعلم ان لا تحركات الاختيارية
مباداه من تنبث البعدها القوى المدركة التي هي خيال او الوهم في خيال
والعقل بتوسطها في الانسحاب والفكر وتغيرها القوة الشوقية
وهي المركبة في القوة المتحركة الفاعلة كما انه الوهم في القوى المدركة

وبعد الشوقية وقبل الفاعلة قوة اخرى هي مباداه العزم والابحاح
المسمى بالارادة والكراهية وهي التي بصمتهم بعد الشوق في الفعل و
الترك عند وجود ما يترجم به احد طرفي المتبوي نسبتها الى القادر
عليها ويدل على مغايرة الشوق للادراك تحقيق الادراك بدونه
وعلى مغايرة الشوق للابحاح انه قد يكون شوق ولا ارادة والحق
انه لا تغاير بينهما الا بالشد والضعف فان الشوق قد يكون
ضعيفا ثم يعقده فيصير عزمه فالعزم كان الشوق ولذلك لم يتوصل له
المص وما قيل انه قد يحصل كما في بدون الارادة كما في الحركات للزهد
المغلوب للشهوة فيغير مسلم بل الشوق العقل فيه الى جانب الترك
اقوى من الميل الشهوي الى خلافه ويدل على مغايرة الفاعلة لاسم
المبادا كون الانسحاب المشتاق العازم يغير في در على التحريك وكون
القادر على ذلك يغير مشتاق **فعل في الانسحاب وهو يخص النفس**
الناطقة كمال اول جسم من جهة ما يدرك الامور الكلية والجزئية
وتفعل الافعال الفكرية وفائدة القيود يظهر مما مر في النبات
والحيوان فلها باعتبارها بغيرها من القول عما فوقها والفعل فيما دونها
قوتان قوة فاعلة تدرك بها التصورات والمصدريات وتسمى
تلك القوة بالفعل النظري والقوة النظرية وقوة فاعلة تحرك الاشياء
اي يستعمل قواها التحريكية والآلة العملية الى الافعال الجزئية بالفكر
والروية او بالالهام والحدس على مقتضى ارادة واعتقادات يخصها
اي تلك الافعال وتسمى تلك القوة العقل العملي والقوة العملية
والقوة الفاعلة او بالنفس باعتبارها ملتبس الرباع الاول
يكون لها بحسب الفطرة الاولى وهي ان تكون خالية عن جميع العقول
مع كونها مستعدة لها والمراد منها خلق النفس عن العلوم محسوبة
الانتفاضة فان استعمال الآلات يتوقف على العالم بالآلات
فاول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بالقوى والآلات التي
تستعملها من كواثر الظاهرة والباطنة وهذا العلم من العلوم محسوبة
الفطرية لحضور نفسا لنفسها وحضور الآلات ثم بعد هذا العلم

تكون بآلات النفس

ينبغي عن ذات النفس لذاتها استعمال الآلات بدون تصور الفعل
 والتصديق بفائدة فان هذا الاستعمال ليس فعلا اختياريا مسبوقا
 بالتصديق والرؤية وان كانت عالمة به راضية به واستعمل الفرق بين الرضا
 والتصديق فإرادة ذلك الفعل عن النفس انما ينبغي عن ذاتها لا عن غيرها
 فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات اضطرابا لإرادة زائدة على ذاتها
 بل لما كانت ذاتها في آت وجودها عالمة بذاتها وعاقبة لها ولتفعل شيئا
 غير شيئا عن الذات لذاتها اضطرابا لاستعمال الآلات الذي لا قدرة لها
 الا عليه في انه في ما قيل ان استعمال محاسن فعل اختيارا وصدور كل
 فعل اختيارا مسبوق بالتصور له والتصديق بفائدة بوجه ما فوجب
 ان يحصل قبل استعمال الآلات صورة كلية تصورية وتصديقية وذلك
 لان شئ استعمال الآلات وعدمه للنفس ليس ما ينبغي لحيث
 الى المخرج المسبوق بتصور الفعل والغاية قبل الاستعمال بل ينبغي ان يستعمل
 على ما ذكرنا عن الشوق الذاتية الذي يهتدي ذاتها متصورا لها فلا يكون مسبوقا
 بتصور ذلك الفعل بل نفس صدور ذلك الجزء بعينه نفس تصوره
 كما ان الله تعالى في التام وهي العقل الهيولاني شيئا لها بالهيولاني
 الخالية في نفسها عن كفاية الصورة القابلة لها بمنزلة قوة الطفل المكتوبة
 وهي اول مراتب القوة واضعها فان قوة الشيء لشيء يتفاوت
 قوة وضعها ادناها نفس القابل من دون حصول امر به يتوصل اليه
 الشئ والمرتبة الثانية ان يحصل لها المعقولات البدئية من التصورات
 والتصديقات البدئية باستعمال محاسن في الجزئيات والنسبة لما بينها
 من المراتب والمرتبات حتى تستقد لان تفيض من المبدأ وعليها القوة
 الكلية والاحكام وان ينتقل من البدئيات الى النظريات بالفكر والخيال
 وهي العقل بالملكة لم يوفق استعداد الانتقال الى النظريات والمرتبة التي
 ان يحصل لها المعقولات النظرية لاجل تكرار الكتب وملكة الاستعداد
 حتى تتخضرها متى شئت من غير تخشع كسب جديد لكن لا نظرا لها بفعل
 بل صارت مخزونة عند حها غير متحركة لها وهي العقل بالفعل اما حصول
 قدرة الاستعداد للنفس بالفعل والمسبوقية هذه المرتبة يحصل

النظريات

النظريات والمرتبة الرابعة ان يطالع معقولاتها المكتسبة وهي العقل
 المطلق المستخدم لها سواها من المراتب الثلاث رايها من قبل ويستعمل
 مستقلا تكون مستقلا من العقل الفعالي المستعمل بروج القدس
 في لسان الشرح وهو للعلم الشديد القوى والمؤثر بالقادر الذي لا ينفك
 وهذا الذي اذا اتصلنا به ابدنا وكتب في قلبنا الايمان والعلوم ثمرة
 واذا عرضت عنه بالتوجه الى الشواغل الدنيا المنحصر النقوش عن النفس
 فنفسنا كرات اذا اقبلت اليها فقبلت واذا عرضت عنها فتحت
 والفرض ان النفس على حسب الاستعدادات والافكار استعدادا
 والقبول عنه وليست المقدمة موحدة للنتيجة كما توجه جميع اذ في
 والعرض لا يوجد شيئا وكم من شخص ان في عرض له مقدمات
 ما افادته علما افادت غيره علما بقيت فلهذه وسائطه والواجب
 غيرها فمراتب النفس متخلفة في نفس الكمال الذي اشار اليه المص
 بالعقل المطلق وفي استعدادها قريبا وهو العقل بالفعل او متوسطا
 وهو العقل بالملكة او بعيدا وهو الهيولاني فان قيل ما هذه النظريات
 مرة بعد اخرى مقدمة على صبر ورتبها مخزونة فكيف يكون العقل بالفعل
 استعدادا للاستعداد مع تفرقه عنه قلنا هو استعداد الاستعداد والكار
 والستعداد بعد غيبته وهو مقدم عليه للاستعداد ابتداء الاستعداد من
 التبيين ومن ثم قيل المستفاد مقدم في الحدوث على العقل بالفعل
 ومتأخرة عنه في البقاء والنظر الى المراتب المراتب جاز تقديم كل
 منها على الاخرى في الذكر واعلم ان هذه المراتب يعتبر بالقياس الى كل
 نظري فيختلف الحال او قد يكون النفس في القياس الى بعض النظريات
 في المرتبة العقل الهيولاني وفي بعضها في المرتبة العقل بالملكة وفي بعضها
 في مرتبة العقل بالفعل وفي بعضها في مرتبة العقل المستفاد ثم العقل
 بالملكة الذي من شأنه الانتقال من البدئيات الى النظريات ان
 في الغاية في قوة الاتصال بعالم العقل سرعته بحيث يكاد ان يحصل له
 النظريات ان كان في الغاية في قوة الاتصال بعالم العقل سرعته بحيث
 يكاد ان يحصل له النظريات باسرها بطريق الحدس بدون الحركات الفكرية

استعدادات النفس في كل حال

يسمى قوة قدسية تقدره عن لوثة العوائق جسمية وكنفة العلايق
 الطبيعية وهي التي تليها في الفرق بقوله تعالى وَمَا يَفْقَهُ تَوَلَّى تَوَلَّى
 ولا استبعاد في وجودها فان الناس يختلفون في الخدش فمنهم البليد البغي
 الذي لا حدس له اصلا ومنهم من زاد في حدس كما وكيف على غيره وليس هناك
 حد بلزم الوقوف عليه فيجوز وجود من يدرك ان كنه المعقولات في زمان
 يسير من دون معلم بشيء كالانبياء واعلم ان مراتب القوة العملية ايضا
 اربع الاول تهذيب الظاهر باستعمال النواويس الالهية من القيام بالصيام
 وغيره الثانية تهذيب الباطن عن الملكات البدوية والاخلاق الدنية الثالثة
 تحلي النفس لصور القدسية الالهية فتارة عن ذاتها وملاظمتها جمال
 رب العالمين وجلاله وكيفية ترقى النفس في هذه المراتب مع ما اقره
 وهو ان الانسان اول ما يلد من كفا في حيوانات لا يعرف الا الاكل والشرب
 ثم بالتدريج يظهر له باقى صفات النفس من الشهوة والغضب والحسد
 والحسد واليخوذ وفي ذلك من الهيات مع نتائج الاصحاب والبعد من
 معدن الموجود والصفات الكونية فهو بالحقيقة حيوان منشعب القائمة
 لا بغير رتبة من الافعال المختلفة بحسب الارادة المستنيرة فهو في الحجب
 الظلمانية التي تارة للحق سبحانه ثم اذا تيقظ من سيرة الغفلة تنبه
 عن نوم الجهل بان ما وراء هذه اللذات البهيمية لذات اخرى فوق هذه
 المراتب مراتب اخرى كالتوبة عن استغفاله بالمشقة الشريفة وينيب
 الاله تعالى بالتوجه اليه فليشعر في ترك الفضول الدنيوية طلبا للكمال
 الاخرية ويعظم من مآثما ويتوجه الى السلوك الالهى تعالى من مقام نفسه
 مناجر مقامها وينبع في الغربة ثم اذا دخل في الطريق يتردد عن كل ما يعوقه
 عن مقصوده وينتقى عن كل خاطر ردى يرد في قلبه ويجعله حائلا لا يخرج
 فتتصف بالورع والتقوى والزهدة الحقيقية ثم يحاسب نفسه دائما في افعاله
 واقواله ويجعلها متهما في كل ما يافعه به وان كان امة بالعبادة لان النفس
 مجبولة بحسب الشهوات فلا ينبغي ان يؤمن من مآخذها في كل من المظالم الشيطانية
 فاذا اخلص منها وصف وقته وطالب غيبه بالالتزام بما يجده في طريق
 الحجب بتدبير باطنه فيظهر له لواعج انوار الغيب وتفتح له من باب الملوك

مراتب القوة العملية
 رتبة في غاية الترتيب

ويطلع منه لواعج مرة بعد اخرى فتشاهد امور غيبية في صورة مشابهة فاذا
 اذاق شيئا منها يدرك في العزلة والخلوة والذكر والمواظبة على الطاعة
 النامة والعبادة والمراقبة والمحاسبة ويعرض عن كل غل محسنة كلها و
 يفرغ القلب من حجبها فينبه بباطنه الى الله تعالى الحق بالكلية فينظر الى الوجود
 والسكر والوجدان والشوق والعشق واليهام فيحسوه وتارة بعد اخرى
 فيجعله فانيا عن نفسه غافلا عنها فيشاهد حقايق السرية والانوار الغيبية
 فيتحقق في المثل هذه والمداينة والمكاشفة ويظهر له انوار حقيقيته
 تارة ويحقق اخرى يتمكن ويتخلص عن الشكوك وينزل عليه السكينة الرحمة
 والطمأنينة الالهية ويصير ذرو هذه البوارق والاحوال له ملكة فيدخل
 في عالم الخيرات ويشاهد العقول المجردة والانوار القاهرة والمدبرات
 الكلية من الملائكة المقربين والمهيبين في جمال الله تعالى ويبين ويتحقق
 بالانوار ثم فيظهر له انوار سلطان الاحدية وسواطع العظمة والكبرياء
 الآتية فيجعله هيا مشورا وينتدك لهذه جبال ابيه فيسخر آتة خروا
 ويتلاشى فيغيب في السنين الذاتية ويصغر وجوده في الوجود الالهى وهذا
 مقام الفناء والحجوة هو نهاية السفل الاول التي يكون فان تبقى في الفناء
 والحجوة لم يجرى الى البقاء والصحة صار مستغرقا في عين مجمع محجوب بالحق
 عن الخلق لغاوة وضيق الفناء عن كل شيء كما كان قبل الفناء محجوبا
 بالخلق عن الحق لضيق وعناية الوجودى واستغراقه وفناءه في البدن
 وقواه فلكل في هذه الحالة ما راع به من مشاهدة جماله وسبحه وجاهه
 وذاته فاضمحلت الكثرة في شهوده واحتجبت التفصيل عن وجوده
 وذلك هو العزلة العظيم وفوق ذلك مرتبة رجع فيها الى الصحو بعد المحو
 ونظر التفصيل في عين الجمع ووسع صدره الحق فهو اهنس خلق الله
 ببرهجة فانه فرحنا الحق وجلال شئ لانه يشاهد الحق حبه وبالخلق يرى
 كل شئ ويسمع ويدرك ويشم ويجد طعم الحق وريحته كل شئ لا عاى وجه
 توجب التكثير والتجسم قال المحقق الطوسي في شرح مقامات العارفين الوارثين
 اذا انقطع عن نفسه وانضل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعاقبة
 بجميع المقدورات وكل علم مستغرق في علمه الذي لا يعزب عنه شئ من الموجودات

ثم انما هو في الحقيقة

ولما ارادة في ارادته التي لا ينال عليها شئ من الممكنات بل كل وجود
 كل وجود وانما ارادته في يقين من لده فصار محققا في بصره الذي به يبصر
 وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده
 الذي به يوجد فصار العارف في مختلفا باخلاق الله بالحقيقة انتهت
 الغاية وقد توفقت في ذلك النظم وترتبة على ما سبق ثم بان صيرورة
 صفاته كما صفات العبد مع انه غير لازم مما ذكره في لف للشمع والعقل
 فان صيرورة صفات الحق التي هي عين ذاته بالحقيقة صفات العبد مستلزم
 لكون الواجب صفة للممكن كما علمه علما كبيرا اقول يمكن لنا دفع هذه المسئلة
 بتمهيد مقدمة هي ان العارفين باحوال العالم ومبداه اصفاء ثلثة الصف
 الاول وهو المحيرون قالون بان العالم المشتمل على جميع العقول والنفوس
 والافلاك والاعمار والموايد امر فانيض عن المبداء الاعلى موجود بوجود
 فانيض عنه مبادئ لذات الحق الذي هو فاعل لكل ففندهم تكميل النفوس
 الانسانية بالتخلق باخلاق الله كما ليس الا صيرورتها متصفة بالصف
 التي تناسب صفات المبداء الاعلى من العلم والقدرة وغيرهما والصف الثاني
 وهم الصوفية من اجل الوصف قالون بان ليس للوجود الا الوجود
 تحقيق والعالم ليس الا شئونه وظهوراته ولغنيته ففندهم تكميل
 النفوس لا يكون الا بان يتقنوا وعلموا ان محال ذلك والصف الثالث
 وهم السحرة في العلم من محال ان يكون بان العلم ليس عبارة عن الممكن
 الصنف ولا عن الوجود وتحقيق الصنف بل من حيث هو موجود بالوجود وتحقيق
 له اعتبار ومن حيث انه ينقسم الى العقول والنفوس وغيرها لا اعتبار
 اخر والعالم زوج مركبي من الممكن والسخ الباقى الذي هو بذاته موجود
 فليس العالم من الذوات المنفردة كما حسب المحققون المحجوبون بل ذاته
 واحد هو الحق الذي هو الوجود وتحقيق ولا وجود للممكن الا بالحق لا
 بارتباطها به لانه يفيض عليها وجودات متفانية للوجود وتحقيق وبقا
 ذلك مذكور في كتابنا المستنى بالاسماء والاربعه وتكميل النفوس فندهم
 يكون بالعلم اليقيني بان لا موصوف بالوجود ولا بالصفات الكمالية
 الا الحق وان الصفات التي لها ثبوت النقص فهي ترجع الى الالهيات

نورانية

حولياتها في ما يتقدمه
 به الى العارفين على ثلثة اقسام

الصف الاول
 المحجوبون

الصف الثاني
 الصوفية من اجل
 الوصف

الصف الثالث
 السحرة في العلم

٢

الاعلمانية

الى مكانية ولو ازم المذهب الجوزية التي لا حقيقة لها كوصفاتها من حيث
 موصوفاتها اذا تمهد ما ذكرنا فنقول ان كلامه قدس سره ليس مقصودا
 على مذهب المحجوبين بل مبني كلامه على مذهب طائفة لم يدروا في الوجود
 الله وقيضه ولا ان لقيضه وجودا بالانفراد بل العوالم كلها اشنة وانوار
 واصواد وانوار للذاتية الاحدية الواجبة الوجود وكله من شروق نوره
 ولما ان ظهوره كما هو من الشمس المحسوس الذي هو المثل الذي
 له في السموات والارض الا ان بين الاثنين فرق وهو ان شنة
 الشمس العقل احبها عقلا بما طقة فقال له واشنة شمس طمس الارض
 وانوار لغيرها لانه انما يفر احبها عاقلة فاعلم ان قوله قدس سره
 في العارفين في مختلفا باخلاق الله بالحقيقة انه لم يبق في نظر كشفه
 وشهوده في هذه المراتبة التي هي مرتبة فنا وهو في المصالحات
 الا الموجود الحقيقي الذي هو مستقل في الوجود وصفاته الكمالية
 فصار وصفاته وجميع الصفات الكمالية راجعة الى صفاته كما التي
 هي عين ذاته كما ان ذاته وجميع الذوات الامكانية صارت مستملكة
 عنده في الذات الاحدية الواجبة فلم يبق له ذات وصفات الا الواجب
 كما وصفاته التي هي عين ذاته فصار ذاته ذاته وصفاته صفاته
 بمعنى الانحاء والاضمحلال لا بمعنى الاقار والاتصال كما ينهمه صنف
 العقول فصار مختلفا بصفات الله واخلاقه لا بالمجاز المشهور بل
 بل الحقيقة وحي يندفع عنه الاعتراض بان في لف للعقل والعقل كالاتي
 على المتأمل ولنا ايضا ان نصحيح كلامه ونحقق مراده موافقا لمذهب
 المحجوبين من العقلاء بان نقول لا شبهة في ان النفس الناطقة مع
 مبادئها للبدن وكون احد صي جوهرية والذاتيات لا يستطلع عليه
 انشائه كما والاخر جبر ما كشف ظلالها قد صارت مختلفة بخلق
 متصفة باوصافه من السمع والبصر والشهوة والغضب وغيرها
 بالحقيقة حتى يفتح لك ان نقول سمعت وابصرت واشتهيت وغضب
 بحسب حقيقة التعزية لا بالمجاز وذلك لعلاقه بطبيعة النفس
 والبدن اشارت لاجلها الى البدن باننا حتى اكثر الناس نسوا انفسهم

فصل في
 حيل من باب صفات الوجودية
 والحقا ان السجدة

في قوله
 في مذهب المحجوبين

وخلوا ان هو باقهم هي البدن وهذه العلاقة مع كونها علاقة ضعيفة
 لا تفتت لست قطع في بعض العباد واذ كانت حال النفس لا جها هذه
 حال من الانصاف بصفات البدن حقيقة لا يراعيها مع ان صفات
 البدن ليست عينية فلما مانع من ان يحصل للنفس مع الباري علاقة
 ذاتية وقد تجردت عن البدن واتصلت بالحق اتصالا لا يفتت
 وانفصلت عما سواه فوجب تلك العلاقة الشديدة وان يشهد بانها
 بانها انشودة روحانية فلما ان يشهد الى ذاته تعالى ان الذي هو عين حقيقة
 من السمع والبصر والقدرة بانه سمعي وبصري وقد رتب به بصره
 وبه سمع وبه فقه ركا وقع في الحديث القدسي فقد تحقق له في الخلق
 باخلاق الله بالحقيقة لا بمعنى حيرة صفاته تعالى عرضا قايما بالنفس
 بل بمعنى علاقة اخرى اتهم من علاقته مع الصفات الكونية البدنية
 وبغيرها فان وقع الايراد عن كلام ذلك المحقق على طريقة المحجوبين
 ايضا كما نيفع عنه على الطريقين الاخرين ونظام الاطلاع على هذا
 المقام يحتاج الى سلوك طريقة الابرار لا الاقتصار على مجرد الانظار
 ولما بين المص ان النفس الناطقة ومرتبتها اورد بعد ذلك احكاما
 نشئة احد هاتين مجردة في ذاتها فقال واعلم ان القوة العقلية مجردة
 عن المادة اذ لو كانت جسما او حالاقية لكانت ذات وضع قائم
 لا ينقسم بالاجزاء المتباينة في الوضع او ينقسم للسبيل الى الاول لان كل
 حال وضع بالذات فهو منقسم على ما مر في نفق المجردة وانما ان النفس
 لو كانت مادية لكانت ذات وضع بالذات فلتجوز عنها كونها مما
 يتوارد عليه لا عرض من الصفات والاخلاق وكل ما كان كذلك كان
 جوهرا ولا سبيل الى الثاني لان معقولاتها ان كانت بسيطة يلزم ان تقسم
 لان التعقل يستلزم حصول الشيء وحلوله في المدرك ومكان في المنقسم
 لانه وان يكون منقسما لان حال في احد جزئيهما غير محال في مجزء
 الاخر وان كانت مركبة وكل مركبة انما تتركب من البسائط ضرورة
 امتناع تركب الشيء من اجزاء غير متماثلة فيلزم ان تقسم تلك البسائط
 بانقسام محتمل لان المركب يعقل يعقل البسائط وفيه نظر لان ان يرد

النفقة
 اجزاء من الحكم انشائية

بجانبه فانه في النفس

بالبسيط

بالبسيط مالا جزله بالفعل فاللازم من حلوله في ذي وضع النفس
 الوهمية وهو غير متماثل من البسطة لجواز تركبه من البسائط التي تعجز
 النفس الوهمية فالاولى ان يدعى في الدليل ان من المعقولات مع
 غير منقسمة اصلا ولا اقل من ان يكون لها وحدة ما يعقل من حيث
 انها واحدة مع ان ذلك الاحتمال في المعقولات غير ممكن لان الصورة
 العقلية الواحدة لو كانت قابلة للنفس الوهمية لكانت الاجزاء المتباينة
 للجمهور فاذا فرض انقسامها الى قسمين فلا يخجل ان يكون كل واحد
 منهما مع الآخر شرط في تلك الصورة معقولة اولا بل كان كل واحد منهما
 بافراده معقولا ايضا كالاصل والاول شرط لوجوب ان يكون لهية واحدة
 لهية الكلام مبنية الشئ للشرط والالام يكن احتياج احدهما الى الآخر
 اولى من عكسه فلا يكون القسم من الاجزاء الوهمية المتبينة للكل
 والقسم الثاني ايضا بط لكون الصورة المعقولة مأخوذة من عارض
 غريب عن ذاتها وعن تأخذها مجزئة عن الواصف الغريبة وبغير
 لزوم تخلف ان في جزء منها بل لا غنى وكفاية في حفظ هية تلك الصورة
 المعقولة فيكون مجزء الاخر عارضا غريبا فيلزم تخلف والتام في
 فليكن لم لا يجوز ان يتعقل المركب ببعض خواصه اللازمة فليست تعقل
 الكلام ان تلك الخاصة هي ان كانت بسيطة يلزم ان تقسمها وان كان
 مركبة فاما ان يتعقل ببسائطها او بخاصية اخرى ويعود التردد
 فيها فاما ان يذهب سلسلة التعقلات الى غير المتماثلة وهو محال
 او ينتهي الى خاصية بدئية بسيطة او معقولة ببسائطها فيلزم
 ان تقسم بانقسام المحذور وهو مستحيل ومن ان تكون ان النقطة عرض
 غير قابل للنقسم وكذا الاضافة غير قابلة للنقسم مع انها حال في
 المنقسم فان النقطة حالة في الخط والابوة قابلية بالجمع وكذلك
 الوحدة والوجود وامثالها قد يكون صفات للجسم فيلزم ان تقسم
 هذه الاشياء بانقسام موصوفاتها انما الجواب عن النقطة والاضافة
 وامثالها فبالفرق بين حلول الشيء في الحيز المنقسم من حيث ذاته المتقسمة
 وبين حلوله فيه لان حيث ذاته المتقسمة بل من جهة محو حية اخرى لها

النفقة
 اجزاء من الحكم انشائية

بجانبه فانه في النفس

بالبسيط

ضرورة الى المنقسم سواء كان بان ذات او بالعرض لا يلزم ان ينقسم
 بحسب جميع الاعتبارات فاذا حل في المنقسم شي لان حيث انه
 وكونه منقسماً فلهذا يلزم من انقسامه انقسام حال كالحل في النقطه
 لا ينقسم بانقسامه لانه لا يملكه من حيث هو خط بل من حيث هو نقطه
 وكذا حال السطح بالقياس الى الخط والجسم بالقياس الى السطح
 وايضا الحمايات التي هي من الاضافات لا يحل لجسم من حيث هو
 جسم بل من حيث وجود جسم اخر على وضع فلا ينقسم بانقسامه
 الثلثه بخلاف المعاني العقلية فانها حاصله في وجود النفس من حيث
 هي واما الجواب عن الوحدة الجسمانية والوجود فليذكره الشيخ
 الشريفين في بعض رسائله الى النجاشي من ان هذه المعاني
 ليست من المعقولات المجردة بل بالامكان فالوجود
 لجسم وكذا الوحدة الحادية مما ينقسم بانقسام جسم والوجود
 المطلق والوحدة المطلق مما يمكن لا الانقسام كما يمكن المعنى
 النوعي مثلاً في المعنى مجنس ولا يبعد ان يقال ان الوحدة في
 الموضوعات مجسمة يجمع الا الاتصال والاتصال يبطل بالانقسام
 ويبقى متصلاً بفرض اثنينية مشتركة في الحد الواحد فيكون واحداً
 فيه اثنينية وفسميه وضعية مقدارية واما المعاني التي هي الصور
 العقلية فانها من حيث هي معقولة مما يمتنع عليها هذا التخصيص
 الانقسام كما علمت واعلم ان برهانين بحدوث النفس كثيرة ومن اراد
 الاطلاع عليها فليرجع الى كتب الشيخين الى علي وشهاب الدين
 المقتول ضاعف الله اجرهما والشيخ الرئيس رسالة مفردة فيها
 مسماة بالجمع الغنة اهكمها وانقشها ما ينبغي على عقل النفس انما
 وقد اثبت ركنه المعلم الاول بقوله كل راجع في غنة ونور وحاشي
 وهذا الكلام في غاية المتانة يطلب شرحه في الاسفار الاربعة
 من كتبنا واما الافنا عيات محظية في تجرد النفس فهي اكثر
 من ان يحصى اما الآيات الواردة فكثيرة منها قوله تعالى ونفخت فيه
 من روحي في حق آدم عليه السلام واولاده وفي حق عيسى عليه السلام

الجواب عن الوحدة
 والوجود

من حيث الدلالة على كونه النفس

وكلمته الثبوتية الى ميرته واخواتها وهذه الاضافة مما ينبغي على من يفرق بين
 الانسان وكونه عرباً عن الملا بس حسيه واما الاحياء رفقة قاربت
 انما التذير الموعبان وهذا اشارته الى تجرد النفس عن علايق الاجرام وقال
 ايضا عزكم بنفسه اعزكم ببريه وقال من رآني فقد رآي الحق فلو لم يكن
 بينه وبين النفس من الملا بس ما لم يكن بينها وبين الاجسام
 لما شرب عليه السلام معرفة الرب بمعرفة النفس وتلك المناسبة
 هي كونها جوهرية ذات مقدار وجزية وتام هذه المناسبة والمفاتيح
 في موضع يليق به ونقل عنه ايضا ان الله خلق آدم على صورة الرحمن
 وعنه ايضا عليه السلام ما خلق الله شيئاً اشبه به ادم واطلاق الصور
 على الذات المعنوية الواجبة باعتبار كون تلك الذات عقلاً وعاقلاً
 ومعقولاً بالفعل متبرهاً من ثبوت القوة وان كان اطلاق لفظ الصورة
 على الجبر الحس والوجود مما ينسبها الطباع العامة اذ لم ينسبها الصور
 الا صورة المحسوس ولم يدروا ان الله تعالى صورة الوجود والحيه والبره
 بل لفظ الصورة لا ينطبق الاعلى اذ هو صورة الوجود كله كما نطقه
 حكيم الشواذ عقلي وعقلست وجاهت جانباً او انچه زانم برتر است
 آمنت او وقال ايضا عليه السلام ايت عند ربي يطعني ويبغيني فلهذه
 الاحاديث مما يؤذن بشرف النفس وقربها من بارئها بالذات والصفات
 مجردة عن علايق الاجرام وعوائق الاجسام وقال روح الله المسجل في الغز
 المشرق من سراج الملكوت على نبينا وعليه سلام لا يصعد الى السماء
 الا من نزلت عنده وهذا الحديث من روح لقوله تعالى يا ايها النفس
 المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فان العود والرجوع لا يكون
 الا بعد المجئ منه وقال الربيزيد رضي الله عنه طلبت ذاته في الكونين
 فما وجدت اى ما وجدت ذاته في عالمي الاشباح والاجرام وقال ايضا
 اسلخت من جلدي فرأيت من انا فسمي الاله بكل جلد وقشر وهذا
 يصحح بان النفس التي هي القلب غير الجلد الذي هو القشرة فالنفس حية
 الانسية مع لم يبلغ اعلىها الى مقام يسلم عن جلد ها كل يوم مثل نفس

الحية التي تنسلخ عن ابدانها كل عام فليست من محلة نشيئ وقيل
 الصوفي مع الله بلا مكان اشارة الى تجرد النفس عن المكان للمعية مع
 من لا يحويه مكان فان ما مع غيره مكان لا يكون ذا مكان وقيل الصوفي
 كائن باين الى النفس موجود مجردة عن المادة الى غير ذلك من مقالات
 هؤلاء الاكابر المجريين عن العلايق المنتزعة من على العوائق وكلمت
 هؤلاء الافاضل في قوة افادة العلم العظمى بحقيقة النفس اشتد رغبة
 من براهمين اصحاب العقل فانهم شابهوا عجائب احوال النفس واهتموا
 وبغرائب آثارها بذوق العباد دون مرصعة البرهان ولا تحفر خطباتها
 المتألمين ولا تظن انهم اقل نفعا في افادة اليقين من براهمين
 اصحاب البحث الصوفي كيف والبرهان معد والواحد للعلم امر سوى
 البرهان ومقدما فلا عجب ان يكون النفس موضع اقنا عينا كخطبة
 لان برهان المبدء القياض علم يقيني وثانها ما اشار بقوله ونقول
 ايضا ان العقل اي تعقل النفس ليس باله جدانية والا لوضوحها
 الكلال كما يوضح في القوى جسمانية لضعف البدن عند كبر السن
 وليس كذلك لان قوى البدن بعد الاربعين تأخذ في النقص مع ان
 اتقن العاقلة تشيع في الكمال وما يوضح في الشيخ الهرم من الحزنة
 ليس لضعف قوة العقلية بسبب ضعف البدن بل لاستغراقها في تربية
 البدن المشرف في تركيبه الى الاخلال ولا شك ان الاستغراق في امر مانع عن
 سائر التعلقات والنجمة في قوة قياس استثنائي تاليها متصلة كلية
 موجبة استثنائي فيه تقيض القاء وهو سلبية جزئية متصلة ينتج
 تقيض المقدم حدوثها هكذا لو كان تعقل النفس باله جدانية لكان
 كلما يمرض لاله كلال يمرض لها في تعقلها كلال لكان ليس كلما يمرض
 لاله كلال يمرض للنفس في تعقلها كلال ينتج ان تعقلها ليس باله
 به نية واذا قيل عليها انه لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال
 الاله والاعيان تعقلها ليس باله لكان وجود كلالها في تعقلها مع
 كلال الاله والاعيان تعقلها باله لم يكن صحيحا لانه استثناء لعين التالي

وسيد غير منتج وتوضح هذا ان وجود الفعل لشئ في وقت معين يتر
 عليه كونه فاعلاما مطلقا واما عدمه في وقت معين فلا يدل على كونه غير
 فاعلم اصلا اذ رتبنا يوضح له مانع شغله عن فعله نفسه وثالثا لاحكام
 الثلاثة حدود النفس كما قال ونقول ايضا ان النفوس الناطقة
 حادثة مع حدود الابدان كما ذهب اليه المعلم الاول خلاف لافلاطون
 ومن تقدمه فانهم قالوا يكون لقدمها وبنا سبب هذا المذهب ما ورد في
 حديث النبوي صلى الله عليه وسلم من ان الله خلق الارواح قبل الاجساد وباني
 عام وفي رواية بازيعة الا في عام وبورخ مذهب ثدوث ما ورد
 في التفسير ثم انشأناه خلفا اخر لانها لو كانت قديمة موجودة قبل
 الابدان لكانت اما واحدة او متعددة وكلاهما بطل اما الشق الاول
 فلا يهزم ان يكون نفس زيد بعينه نفس عمر وهو ظاهر البطلان و
 اما الشق الثاني فلا نأخذ اذ كانت متعددة فالاختلاف بينها اما
 ان يكون بالمهية ولو ازمها او بعوارضها المرافقة لاجابته ان يكون
 بالمهية ولو ازمها لانها مشتركة واستدلوا على انه كذا السدعي
 بشمول حد واحد لها واعترافه عليه بعدم كون التعريف حد لها ويجوز
 كونه حد للبعض ورسمي للاخر ويجوز ان يكون التعريف حدا او رسمي للعدد
 المشترك بين النفوس بان كانت مثنى لفة محفاج وما به الاشتراك
 غير ما به الامتياز فلو كان الاختلاف بين النفوس بالمهية او بعوارضها
 لكان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ضعف ولا يجوز ان يكون الاختلاف
 بالعوارض المرافقة لان العوارض المرافقة تحقق الشئ من المبدء القياض
 بسبب القابل لان المهية لا تحقق العوارض لذاتها والا لكان العارض
 لازما والقابل للنفس اما هو للبدن قال بعض الشراح ان شرط القابل
 المرافق هو قابلية النفس لا القابل للنفس وبينهما بين بعينه
 حصول الاول بدون الثاني اقول المهية القابلية لا يكون ان يكون في ذات
 الشئ الصوري من دون تعلقه تعلقها بالمادة فلو كانت النفس
 في ذاتها جهة قبول كانت مركبا خارجيا من مادة وصورة غيبيتين
 من مباحث الهوى مع انها بسيطة ضعف فاحتجتم لم يكن الابدان

موجودة لم يكن النفس موجودة فيه مسامحة ظنة لانه يفيد رفع الالحاق
 الكلي والمقصود هو السلب الكلي فيكون حادثه مع الابدان ضرورية
 والجهة مبنية على بطلان التناسخ كى لا يخفى وللبطلان التناسخ صحيح
 بعضا لا يتوقف على حدوث النفس فلا يلزم الدور قال العلامة الاول
 في شرح السهاط اننا بعد تسليم ان دعاه في النوع يختار تعددها بالافعال
 ونمنع ان نسبة في برع الى الجميع سواء بل نقول كل من تلك الفواعل
 الالات بذاته توجب ما هو معلوم فان ذات العلة مخصصة للمعلوم
 من غير احتياج الى تخصيص بخصه بابه والالتسلسل كيف وصح على ان
 تشخص العقول بالفواعل على ما ذكره شارح حكمة الدين اقول ويظهر
 اما اول فلان يتكلم مع العقول بعد تناسخ النفس وتناسخ
 مباديها التي هي العقول الفعالة اوجها تكثر انما كما هو من حكمة
 واما ثانيا فلان قوله وان التمس ان اراد منه التسلسل الممتنع وهو الذي
 في العلة الموجبة فلزومهم وان اراد التسلسل في المعادات والشرائط
 فامتناعهم واعلم ان الشيخ الرئيس ذكره في الهيات الاشارة الى
 كل ما له نفع واحد فاما يختلف بعلة اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد
 منها العقدة القابلة لتأثير العلة وهي المادة لم يتعين الا ان يكون
 من حق نفعها ان يوجد شخصا واحدا وحاصل كلامه ان مناط الكثرة الشخصية
 هو التعلق بالمادة فلا يكون متعلقا بالمادة كحال النفس قبل البدن
 يمتنع ان يكون متعددا او رد عليه بعض الكابر بانه ان ارد بالماودة
 الالهية الجسم فلازم ان كل نوع متكثر الافراد لا يكون الاما ثانيا بهذا المعنى
 كيف وقد ذهب القوم الى ان كثر من الاعراض مكانة في المجردات
 كالعلم والكنهية النفسانية وان ارد بها الموضوع الشامل للجسم
 ويظهر ما ذهب اليه ان كثر لا يلزم منه عدم قدم النفس لكونها قديمة
 متكثرة حاله في امور مجردة متشعبة بتلك المحال اقول والعرفان
 الامام عليه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت تكثر في ذاتها
 المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخر وتبطل واجب على الحق
 الصواب بان الشيء الذي لا يكون لذاته قابلا للتكثير يحتاج في التكثير الى

قوله اول

التفافية اول

ثانيا

قوله في ان الكثرة متعلقة بالمادة

ايراد بعض الكابر

اعتراض الامام

جواب الطوسي

ينبغي

الشيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته
 وهو المادة فلا يحتاج الى فاعل بكثرة فقط او رد عليه بعض الفضلاء
 بقوله وانت جدير بما قبله ان جاز في نوع من الالات ان المادة قبول
 قبول التكثر لذاته فلم لا يجوز في غيرها كيف والدعوى كلية وصحي ان كل
 نوع متكثر الافراد يحتاج الى محل يقبل تشخصه ثم على تقدير تخصيص الدعوى
 بغير المادة ينتقض خلاصة الدليل بالمادة واجيب عن ذلك بان مواد
 الاغلاك متغايرة بالنوع وتشخص كل منها مقتضى نوعه ونوعه منحصر
 في فرد واحد واما تعدد الاشخاص العنصرية فلا عوارض مختلفة التي
 يلحق بصيولها الواحدة كالمتمصل من الماء يقوم ببعضه كمة وبعض
 الاخر سواد والشخص واحد والسؤال انما يتم لو كانت التعدادات الثلاثة
 بالمادة تشخصا ويهمل بل عوارض تشخص واحد قابل وانت تعلم
 ان هذه الجواب لا بد من الاعتراض عن كلام المحقق بل هو جواب عن ارد
 الامام اقول في ههنا اجاب ان في كلام الامام فلان خاصته كلام الشيخ
 ان الواحد النوعي تعينه اما بمرهية اولوازمها او بعارضها المفارقة لها
 الاولين يلزم الاختصاص وفرد واحد وعلى الثالث يحتاج الى مادة حادثة
 لا مكان حدوث العرض المفارق وزواله يناد على ان كل حادث يقتر
 الى مادة وتلك المادة ليست هي ذلك الشخص بذلك العرض لعدم
 تحصيله بعد ولا ما يجده لا متنازع كون محال محلا للشخص المحل فيبقى ان يكون
 محل ذلك الشخص وهو محال له وتشخصه وعوارضه ثبت ان كل نوع
 متكثر الافراد مادي ويلزم من ذلك ما لا يجوز ونوعه منحصر في فرد
 بعكس النقيض واما ان تكثر الافراد يحتاج الى تكثر المواد ام لا فيلزم
 عين ولا اثر في كلام الشيخ اصلا فقط اعترض الامام عنه راسا واما
 في كلام المحقق فلان كون الشيء قابلا لتكثيره في غير معقولة سواء كان
 ذلك الشيء مادة او غيره وما اعتذر عنهم بعضهم من ان قبول التكثر
 لذاته لا يها ما فانها لما كانت لذاتها في ذاتها بمرهية لا واحدة ولا كثرية جاز
 ان يصير كثرية بعد ما كانت واحدة وبالعكس فقد علمت جاز في بحث
 الهموم فتذكر ان للوجود في رجب لا ينفك عن الوحدة الشخصية وبها

ايراد بعض الفضلاء

اخرى

قوله في ان الكثرة متعلقة بالمادة

قوله في ان الكثرة متعلقة بالمادة

الهيولى انما هو بالقياس الى الانواع والاشياء من حيث هي لا بالقياس
 الى انفسها فان ابراهيم الشيني بالقياس الى نفسه في متصوره فان قلت
 يمكن ترجمه كلام الامام بان مقصوده ايراد النقص على القاعدة المذكورة
 في كلام الشيخ بهيوليات الافلاك لكونها متشعبة من دون ان يكون
 لها هيوليات اخر اذ لا هيولا للهويولى او بان مادة المتشعبة كانت
 متشعبة فنقل الكلام الى اكثرها فيلزم التسلسل في المواد قلت كلا الوان
 غير مرضي اما الاول فلانه ان كانت هيوليات الافلاك متشعبة لانه
 كما هو فظ عدم ورود النقص لمها كما وان لم تكن متشعبة لانه الانواع
 في جميع اما واحدة فلا يرد النقص اليه واما متشعبة فنقول شخصيات
 بعينها وهي العقول الفعالة والقاعدة المذكورة انما هي فيما اذا
 كان الفعل واحدا **واما الثاني** فلان الكلام في تشعب الاشياء التامة
 وذلك وان كان مستلزما لتشعب المواد لكن لا يلزم من ذلك ان يكون
 المواد متماثلة حتى يلزم التسلسل بل ربما يكون متشعبة لانه سواء كان التشعب
 في زوايا او في لواحقها واستعداداتها **واما في كلام ذلك الفاضل** في وجود
 الاول في قوله اذ اجاز في دفع من الانواع الى فان قياس سائر الانواع
 في قبول التشعب الى المادة غير صحيح لما علمت مسبقا ان المادة حقيقة
 القبول والانفعال وان جميع الانفعالات في اي فرع كان يرجع اليها وانما
 هي القابلة للانفعال والتعددات والنزوات ايضا بخلاف غيرهما فيعدم
 عند عروفي الانفصال والاتصال وطرق التعدد والوحدة **والثاني**
 في قوله والدعوى كلية ثم في قوله على تقدير تخصيص على تقدير الدعوى
 المادة ينتقض الجماع للمحقق العلوي ان يخص بغير المادة في الاكبر
 قابلا للتشعب فبانه كائنا دى عليه كلامه ولتحقق الدليل بالمادة الثاني
 في قوله والشخص من الماد واحد اذ لا يتم ان يكون من السواد من الماد
 عين موهبة واحدة منه واعلم ان القوم قد ذكروا عند قول حكما كلاما
 زمانيا يحتاج الى مادة ان القاعدة منقوضة بالنقص الانساني
 مذهب ارسطو واتباعه لحدوثها وتجزئتها عن المواد ثم اجابوا بالنقص
 على ما هو المشهور بان المادة صونا اعم من المحل والمتعلق به والبدن

ان كلامه في قوله

ان قوله جارح زمانه على جماع
 مادة ينتقض بالنقص

ماردة للنفس بهذا المعنى وانت تعلم ان استعداد البدن للشيء لا يكون
 الا فيما اذا كان ذلك مقتضيا له لا بما يتلوه فالاول ان يقع البدن
 الانساني كما استدل به اجري في صورة مدبرة له متصرفه فيه الى ان يوصف
 بهذه الصفة من حيث هو ذلك فوجهه على مقتضى حدود الواجب الفعلي
 امر يكون مبدءا للتدبير الانسية والافاعيل البشرية ومثل هذا الامر لا يمكن
 الا ان يكون ذاتا مدركة للكلية مجزأة في ذاتها فلا حكمة قد فاض عليه حقيقة
 النفس لا من حيث ان البدن استعدادا لها بل من حيث عدم انفكاكها عما
 استعدادها فالبدن استعدادي باستعدادة في حق امر مادي او وجود المبدأ
 القياض افا واجد هو يا قدسيا وكما ان الشيء الواحد قد يكون وجودا
 ورضا باعتبارين كما مر ولكي يكون امر واحد مجردا وماديا باعتبارين
 فالنفس الانسانية مجزأة ذاتا مادية فعلا فليس من حيث الفعل من التدبير
 والتحريك مسبوقه باستعداد البدن مقتضيه به **واما من حيث الذات**
 والحقيقة فمشتا ووجودها وجود المبدأ الواجب لا غير فلا يسبقها
 من تلك الحثية استعداد البدن ولا يلزمها الاقتران في وجودها به ولا
 يلحقها شيء من شألت الماديات الا بالعرض فلهذا ما ذكرته في دفع
 ذلك الا ليراد على تلك القاعدة فالنظر اليه بنظر الاعتبار اذ هو موهبة
 لا يخرج عن غرض ويمكن تأويل ما نقل عن افلاطون الاله في باب قدم
 النفس اليه هو به لطيف وتبين هذا اخر شرح للقسم الطبيعي فليشرح
 بعده للقسم الالهي مستعينين بواحدة الجبر والعدل وبفيض النفس
 والعقل مصلين على النبي والاعمال مستفهمين عن النفاض الانساني
 والمعاصي الهيولانية **القسم الثاني في الارشاد** بالمعنى الاعلى
 موضوعها الموجد المطلق وتوضيح ذلك ان الشيء كالانسان مثلا قد
 يوصف بانه واحد او كثير وبانه كلي او جزئي وبانه بالفضل او بالقوة و
 قد يوصف بانه مسا وتشيئي او اصغر او اكبر وقد يوصف بانه متحرك
 او ساكن وبانه حار او بارد وغير ذلك ثم لا يمكن ان يوصف بما يجري
 يجري اوسط هذه الصفات الا من جهة انه ذوكم ولا يمكن ان يوصف
 بما يجري يجري اخرها الا من جهة انه ذو مادة قابلة للانفعال والتغير

هذا معنى الاشياء
 في مختلف

لكنه لا يحتاج في ان يكون واحدا او كثيرا الى ان يصير رياضيا او طبيعيا بل
 لانه موجود صالح لان يوصف بوحدة او كثرة وما ذكرها فان كان لا يشأ
 التعليمية او صافا وجوازا بحيث عنها في الرياضيات من الالهية والهندسة
 والنجمة والموسيقى والتكشيف الطبيعية الاراضياتية بحيث عنها في الطبقات
 باق ما تلك للموجود بما هو موجود عوارض ذاتية بحيث عنها في العلوم
 الالهية فلا في موضوع العلم الالهي هو الموجود المطلق وما يله اما
 بحيث عن الكسباب القصوى لكل موجود معلول كالسبب الاول الذي هو
 فيا من كل وجود معلول من حيث انه موجود معلول واما بحيث عن عوارض
 الموجود واما بحيث عن موضوعات بكنة ثنية فموضوعات كالأعراض الذاتية
 الموضوع هذه العلم وبالجملة هذا العلم باحث عن احوال الموجودات
 انما هو موجود واق في الالهية فذلك يجب ان يكون الموجود المطلق
 بيتا بنفسه مستغنيا عن التعريف والاثبات والالم يكن موضوعا للعلم
 العام وهو مرتبة على ثلاثة فنون لما علمت ان العلم الالهي باحث عن
 احوال الموجود المطلق من حيث انها احوال الموجود المطلق ولا يشبهه
 في ان تلك الاحوال بهذه الحثية لا يفتقر الى المادة في الوجودين اني
 اما يمكن التعلق بالمادة او لا والثاني انما واجب اوله رجا لمص
 القسم الالهي من كتابه الى ثلثة فنون لبيان احوال هذه الاف ثم ثلثة
 للموجود الغير المفتقر الى المادة وجعل الفن الاول في الامور العامة لتكون
 العاظم في عند العقل من خاص فيكون اوله بالمقدّم وسماها تقاسيم
 الوجود حيث قال الفن الاول في تقاسيم الوجود بمعنى الموجود وتكونها
 امور انفسية الهية بحسب الوجود وقسمه والامور العامة تارة
 بما لا يتحقق بنفس من اف الوجود انما هي الواجب والجوهر والوضو وهو
 منقوض بدخول الكم المنفصل العارض للجوهر والوضو فان الجسم التعليمي
 يوضو المادة والتطلع يوضو جسم الطبيعي وبوضو حفظ وكذا الكيف
 بوضو الجوهري والاعراض وتارة بما يشتمل الموجودات او اكثرها فيج
 منه الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقية والعلة المطلقة وامثالها مما يتحقق
 بالواجب وتارة بما يشتمل الموجودات على الاطلاق وعلى سبيل التقابل

الفن الاول في تقاسيم الوجود
 في

بل يعلم

بان يكون هودا ما يقابلها ث مالا ولشمله الاحوال المختصة زيد
 قيد اخر وهو ان يتعلق بكل من المتق بلين غرض علمي والعرض
 عليه المحقق الذاتية بانه ان اريد بالمقابل ما ينبغي من التفاضل
 والتضاد والتسلب والايجاب والعدم والملكية فالامكان
 والوجوب ليس من تلك الاف ثم اذ مقابل كل منها بهذا المعنى كما
 للاوجوب والامكان او ضرورة الطرفين وسلب الضرورة والحق
 الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اريد مطلقا المبانية والمتافا
 فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة مع الاحوال المختصة بالآخرين
 يشتمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلم فانها من تقاسيم
 الفن ثم ارتكبا في دفع الاشكال تحلات شديدة منها ان الامور
 العامة هي المستغنى وما في حكمها ومنها ان المراد شمولها مع تعال
 واحد يتعلق بالرايين غرض علمي وتلك الاحوال اما امور متكررة
 واما غير متكررة بطرفها غرض علمي كقبول تحرق والالتزام وعدم
 قبولها بما يجمع السلب لا يجمع عدم الملكية ومنها ان المراد بالمقابل ما هو
 العلم من ان يكون بالذات او بالعرض وبين الواجب والممكن تقابل
 بالعرض كما بين الوحدة والكثرة وعقلوا عن صدقها بهذا المعنى على
 الاحوال الخاصة الى غير ذلك من التكلفات الباردة وانت اذ تذكر
 ان اف حكمية الالهية ما يبحث عنها عن العوارض الذاتية الموجود
 المطلق بما هو موجود مطلق ان العوارض التي ليتوقف عروضاها
 للموجود على ان يصير تعليميا او طبيعيا لاستغنى عن هذه التكلفات
 واكتبا صفا اذ بلا حيلة هذه كحثة في الامر العام مع تقييده بالتحقق
 بقسم من الوجود يندفع عنه النقوض ويتم التعريف ساعا على تحليل
 والف دو مثل هذا التحية والاضطراب وقع لهم في موضوعات
 سائر العلوم بيان ذلك ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه
 الذاتية وقد قسمه والعرض الذي بالي ربح المحول الذي يتحقق الشيء
 لذاته او لما يربوبه وقد استكلا الامر عليهم لما رأوا انه يبحث في العلوم
 عن الاحوال التي تحقّق بالانواع موضوعية في ضرورة انا انا استكلا

الى رؤس العلم في اقولهم بان المراد من الوضو ان في الموضوع في كلامهم
 انهم من ان يكون عرضا ذاتيا له او لنوعه او عرضا عاما لنوعه بشرط علم
 بتجاوزه في العموم عن اصل موضوع العلم او عرضا ذاتيا لنوعه من الوضو
 ان الذي الاصل للموضوع او عرضا عاما له بالشروط المذكورة وتارة الى الفرق
 بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما فرضا بين موضوعيهما بان محمول العلم
 ما يتخل اليه محمولات المايل على طريق التزديد لا غير ذلك من الهوسات
 التي يشوبها الطبع السليم ولم ينفذوا بان ما يخص بنوع من انواع
 الموضوع رتبيا ليس لذات الموضوع بما هو به واخصية المبنى من شئ لا يملك
 عرضة لذلك الشئ من حيث هو هو وذلك كالفصول المنوعة للاجتناب
 فان الفصل المنقسم عارض لذات الشئ من حيث ذاته مع انه اخص منها
 والعوارض الذاتية او الغريبة للانواع قد يكون عوارض اولية ذاتية للجنس
 وقد لا يكون ذلك وان كانت مما يقع بها القسم المستوفى الاولية له
 نعم فلا يلحق الامر اخص وكان ذلك الشئ محتاجا لحوقه الى ان يصير
 نوعا مفرقا لقبوله ليس عرضا ذاتيا على ما هو مصرح به في كتاب الشيخ وغيره
 كما ان ما يلحق الموجود بعد ان يصير تقريبا او طبعيا ليس المبحث عنه في العلم
 الا ان في شئ وظان لحوق الفصول للجنس كاستقامة والاغنياء والحفظ
 ليس بعد ان يصير نوعا مخصصا الاستعداد بل التخصيص انما يحصل بها لا
 قبلها فهي كونه اخص من جنس اعراض اولية له ومن عدم التفظن بما
 ذكرناه استصعب عليهم الامر حتى حكموا بوقوع التذافع في كلام الشيخ
 حيث صرح بان اللاحق لشئ الامر اخص اذا كان ذلك الشئ محتاجا
 في حقيقته الى صيرورته نوعا ليس عرضا ذاتيا بل عرضا قريبا مع انه مثل
 العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والاغنياء والمنوعين
 للحفظ ولست ادري اى تناقض في ذلك سوى انهم لما تصوروا ان الاخص
 عن الشئ لا يكون عرضا اوليا له حكموا بان شئ الاستقامة والاستدارة لا يكون
 اوليا لا لخط بل للعرض الاول هو المعلوم المردد بينهما وهو مرتب على بقية تصور
فصل في العلم والخبر في الحقيقة بل يطلق العلم على ما هو في نفس الامر
 كما يطلق الخبر في المندرج تحت شئ وصح الاضافه واعلم انه لما اشتهر بين القدماء

فصل في العلم والخبر

ان العلم

ان العلم امر واحد مشترك بين امور متشعبة من جزئيات توهم بعض الناس
 ان الالف بنية كلية مثلا واحدة بالعدد موجودة في كثير من في والمص
 التنبيه على ازالة هذا العام فقال اما الكلي ليس واحدا بالعدد موجودا
 في امور هي جزئيات له ذهنية او خارجية والا كان الشئ الواحد
 موصوفا في حالة واحدة بالاعراض المتضادة مثل كونه ابيض واسود
 بل الكلي هو معنى مقبول في النفس مطابقا لكل واحد من جزئيات في الخارج
 او في الذهن على ان ما في النفس لو وجد في اي شخص من الاشياء
 هي راجية والذهنية اي متشعبة بتخصصه لكان اي ما في النفس ذلك
 الشخص بمعنى في له بالقياس الى جميع افراده على التسوية من غير تفاوت
 اصلا فليكن قبل ان الطبيعة الموجودة في الذهن لها ايضا هي موجودة
 متشعبة باور كقياسها بالنفس وتفردها عن المقدر او الوضو
 فيمتنع اشتراكها فان كانت الصورة الذهنية كليتها باعتبار المطابقة فا
 لجزئيات ايضا بطريق بعضها بعضا مع الانسانية التي في زيد لو شخفت
 بتخصص عمر ولما كانت عينه فليعلم ان يكون بحجتيات كلية فلما ان الكلية
 هي مطابقة الصورة العقلية لا امور متشعبة لا من حيث كونها ذات
 معوية قائمة بالذهن بل حيث كونها ذاتا مثالية او راجية غير متصلة
 في الوجود فهي وجودها كوجود الاطلاق المقننة لارتباطها بغيرها
 من جزئيات سواء كانت ذهنية او خارجية وسواء تقدمت هي عليها
 او تأخرت فمن الكلي ما يتقدم على جزئيات في الايمان كتصور المبادر
 لمعلولاتها فيسمى ما قبل الكثرة ومنها ما يتقدم في خارج كعلمنا
 الكلية المنتزعة من جزئيات خارجية فيسمى ما بعد الكثرة من الافاقل
 من اجاب عن هذا الالزام بان الصورة لظلال على كيفية تحمل في العقل
 هي آية ومرتبة لها وحدة ذي الصورة وعلى المعلوم المتميز بواسطة
 تلك الصورة في الذهن والموصوف بالكلية ليس هو الصورة كما
 في النفس كونه شئ صفة بل هو المعنى المعلوم المعلوم المتميز عن النفس
 بواسطة تلك الصورة كما انه كونه ان زنه يحاول في النفس كونه
 خارجي فيستحيل ان يكون عين الافراد في خارج كلما وقع في كلامهم ان

ان الكلم هو الصورة العقلية فالعلم بالصورة العقلية انما هو العلم المذكور
 لا الصورة الحادثة فان لفظ الصورة كما يطلق على الصورة الحادثة يطلق ايضا
 على العلم المعلوم المتميز بها انما على سبيل التجوز والاشارة ان وانت تعلم ان
 هذا الكلام مبنى على ان المرسم في العقل من الاشياء ليست متميزا بها
 بل اقلها واشياءها الخ لفته في حقيقة متميزاتها كما ذهب اليه جميع وليس
 بشيء اذ يلزم منه ان لا يكون للاشياء وجود ذهني بخلاف الوجود العيني
 الا على سبيل المجاز والتأويل والادلتغاينة على ان الاشياء بخلاف الوجود
 الوجودي في الخارج من حيث في الاحكام فالحق ان الصورة الانسانية مثلا
 هي صفة في الذهن القائمة بالنفس اذا اخذت من حيث قيامها بالنفس كانت
 عوضا عن الكيفية النفسية وموجودا خارجيا وعلى وجهين واذا اخذت
 معرفة عن الشخص العارضة بسبب حلولها في نفس شخصه كانت متميزة
 بحدوثية انسانية وموجودا ذهنيا ومعلوما كلييا وفي هذه المقامات اشياء
 كثيرة ليس منها موضع بيانها وحكمها من اراد ذلك فليرجع الى الكفاية
 الاربعه وانما الجزئية فالتى يتعين بمشخصات وهي العوارض اللاحقة للطبيعة
 بسبب الوجود في رجب مثل الاين والوضع وبزعمها وتلك العوارض الشخصية
 هي الامور الزائدة على الطبيعة الكلية لانه لا كل شيء فان نفس الصورة
 في ما يعنى وقوع الشبهة فيه والشخص من حيث هو شخص مانع من الشبهة
 فالشخص بمعنى ما به المشخصة زائدة على الطبيعة الكلية الاول كونه زائدا
 عليها لما كان الامر كذلك والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون نفس الذات الشخص
 ومتميزة كشخص ذات الواجب الذي هو عين وجوده كصارق مفهوما بوجود
 المطلق عليه وقد يكون زائدا على متميزة وذلك اما بان يكون لازما له فيكون
 نوعه من حيث هو كاشخص العقول الفعالة او بان يكون عارضا لها
 كشخص افراد الالات من العوارض اللاحقة لمتميزاتها من الكم والايين
 والوضع والمشي وان سئلت كاشخص الشخص بمعنى كونه بمنع الشبهة
 فيه يجب بغير صورة لا يحصل بالحقيقة ان يجوز وجوده في حق له كادرج
 اليه المعنى الثاني فان ما يحصل به الشخص يجب ان يكون في نفس ذاته
 بحيث يمنع عن تصور الاشياء ان وما هذا الا الوجود في حق كل شيء كالحقيقة

في الشخص

في موضوعه سواء كان عينا لشيء او زائدا لزمالة او مفارقاته فاذا
 قطع النظر عن كون الوجود في حق شيء فالعقل لا ياتي من تجوز الاشياء
 فيه وان ضم اليه الف شخص فان التميز في الواقع غير الشخص في الاول
 للشيء بالقياس الى شيء مثله في امر عام والثاني باعتبار انه في نفسه
 حيث لو لم يكن له مثلك لا ياتي في محيز زائده مع ان له تشخصا في نفسه
 ولا يبعد ان يكون التميز لوجب للشيء استعداده الشخص فان النوع المادى
 المشترك عالمه يكون المادى متخصصة الاستعداد بواحد منه لا بغيره وجود
 عن المبدأ الاعلى في عقل عن حكماء ان تشخص الشيء بنحو العلم الاصح
 او المبادى كصورة يمكن ارجاعه الى ما قلنا فان كل وجود خاص لا يمكن
 معرفته بذاته الا بنحو المبادى وكذا فيما ذهب اليه الشيخ الاشراق في
 المطاريحات مع ان المانع للشبهة كون الشيء هوية عينية لانه ان الشبهة
 هي المطابقة للاشياء ولا كل مطابقة بل مطابقة امر لا يكون هوية
 عينية متباينة والهووية العينية ليست في حقيقة الا الوجود في حق كل
 هذا الشيخ العظيم القدر قد بالغ وأكد القول في ان الوجود امر ذهني
 لا هوية له في الاعيان والحب ان الشخص عند اذ كان بنفس الشيء الذي
 هو غير الوجود وغير الوجود بنفسه متميزة كونه اوصى مع مادة وجوده
 اخرى من كم او وضع او زمان وهو معرفة بان كل واحد من هذه الاشياء
 نفس تصور جبالا يمنع الشبهة وان مجموع الكلية كاش في هذه الهوية
 العينية اذ كان خارجا عن الوجود في حق الذي خصوصية بنفسه انه
 كما مر فاني بشي فيه موجب لمنع الشبهة وكذا ما اخبرنا به بعض المدققين
 من ان تشخص كل شخص بكونه تحليلي له يمكن حمله على الوجود فان الوجود
 لا يميز عن المتميزة في الاعيان وما قيل من ان تشخص الشيء بالفاعل
 من هذا ايضا وجه فانه الفاعل يفيد الوجود والوجود اعيان التشخص مفيد
 الوجود هو مفيد التشخص وقد ثبت ان كل وجود يتقدم بفاعله فكل
 شخص يتقدم بفاعله ذلك الشخص لكن كلامنا في التشخص الذي
 هو قيد للشخص لا فاعله وكذا ما هو مختار لبعض وهو ان تشخص الشيء
 بارتباطه بالحقيقي الذي هو مبدأ جميع الاشياء لا تافده حقا فكنا بنا

الكبرية ان التميز انما هو ترتيب بالجل على الحق لا بالجل وجودها لا لاجل
 مفهومها في انفسها فبالوجود ترتيب طبقا لثبوتها على ما هو
 علمته الجميع فالوجودات في حقيقة ظلال واشراق لها واما ما قال بعض
 اصحاب من ان الشخص نفس بصورة يمنع الشبهة وليس كذلك مقتضا
 فان المقومات لذاتها لا يمنع الشبهة ولا بسبب لازم فانه متفق فلا يمنع
 الشبهة ولا بسبب عارض مغاير فانه ايضا لا يمنع الشبهة فتعين ان
 يكون بسبب المادة فيجب حمله على التميز الذي هو شرط لتخصيص
 المسمى حالها في الشخص ومنع الشبهة بحسب الصور حالها بل يمنع
 المتكثرة الا افراد ما لم يتخصص بالمادة محالة لا افراده بوضع خاص
 وبزمان خاص لا يوجد فزمنه وفي غيره فاعلم ان المادة ايضا غير كافية
 تميزه فان كثير من الصور والهيئات مما يقع شخصه منه في مادة
 واحدة في زمانين وامتياز واحد على الاخر بالمادة بل بالزمان
 وهكذا القول فيما ذهب اليه بهمنيا من ان الشخص بسبب احوال المادة
 من الوضع والجزء مع اتى الزمان فان المقصود منه التميز الغاير بالثبوت
 لا يجعل الطبيعة الشخصية ولهذا حكم حيث رأى الوضع مع الزمان متبدا مع
 بقا الشخص بان الحيز المشخص هو وضع عام من الاوضاع للوارد على
 على الشخص في زمان وجوده ولو لا ان مراده من الشخص علامة الشخص
 ولازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم فان الشخص المادي كزبد مانع
 من فرض الشبهة فيه بدون وجوه اعتبار وضعه وقد يقال على قولهم ان الشبهة
 من نوع واحد امتياز واحد على الاخر ان اخذ الحيز بالزمان اذ الزمان نفسه
 اذ الحكم مقدار حركة الفلك فمجرد جسم واحد فيما زام مع وحدة الحيز
 جزء منه من جزاء اخر والجزءان التميز بين اجزاء الزمان بنفس ذاتها
 فان المسمى بالزمان حقيقة متحدة متغيرة وتيسر له تسمية غير
 اتصال الانقضاء والتجدد في سؤال بانه لم يخلف يوم كذا بالتقدم
 على يوم وبم امتياز واحد على الاخر مع ثباتها ما وتوحيها في حقيقة يرجع
 الى مثل ان يقال لم صار الفلك فلما كان يوم كذا ليست صورية له سوى كون
 متقدما على يوم كذا او تميزا عنه كما ان تقدم الاثنين على الثلثة طبعها

وامتياز

وامتيازها عنها ليس الا بنفس كونه اثنين وتنتج ذلك ايضا حاكما
 بان امتيازها في راع من كخط من نصفه ليس شيئا خارج عن نفس صورية
 المقدارية لانها مع قطع النظر عن الامور في جهة من الحيز والزمكان يتبين
 فقد علم ان التميز عن الذات كانت النوعية قد يحصل بنفس حقيقة وما وجد
 في كلام الشيخ انه ليس بشئ من المقولات يتخصص بذاته الا الوضع فزاده
 الامتياز عن غيره مع وحدة الزمان فانه لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان
 الا بالوضع كما انه لا يحصل الامتياز مع وحدة الوضع الا بالزمان واما امتياز
 كل وضع عن وضع اخر كما لا يتصور مع التميز في الزمان كما امتياز زمان عن زمان
 ومقدار عن مقدار من انه يحصل بنفس حقايتها فالشخص لهذا المعنى
 ايضا قد يكون بنفس الذات كما في واجب الوجود وقد يكون بلوازم الذات
 كالشمس فان الوضع هناك من القوازم وقد يكون بعارض لاحقا في اول
 الوجود وقد بين انه من باب الوضع والزمان لا بغيره وانما يتخصص النفس
 في العلاقة التي بينها وبين البدن وتخصص العقول البدنية في البدن الذي
 هو فيه **فصل في الواحد والكثير** اما الواحد فيقال على ما لا يتقسم
 من حيث انه لا يتقسم وهذا هو مما قال من الجهة التي يقال انه واحد
 بل هو تعريف الشيء بنفسته وانما قيد بالجنسية ليدرج فيه الواحد الغير الحقيقي
 فان الواحد الغير الحقيقي لانف من بعض الوجوه لا يصدق عليه انه لا يتقسم
 فلا يندرج في التعريف بدو التعقيد وعند التعقيد يندرج لانه لا يندرج
 من بعض بحيثيات التعقيد بالجنسية لغيره ان راجع الواحد الغير الحقيقي في
 التعريف المذكور واعلم ان الواحد قد يكون معين الوحدة وهو الواحد بعبارة
 واحد وهو احد الاشياء بالوحدة وقد يكون غيرهما وهذا على ضربين
 حقيقي وغير حقيقي وهو ما يكون اشياء متعددة مشتركة في واحد
 وهي جهة واحدة وهي اما مقدرة تلك الاشياء او عارضة اجمالية
 بحولها عليها والاول قد يكون حيزا وهو الواحد بالجنس كما لانف
 والقرن المتحدتين في حيوان وقد يكون نوعا لها وهو الواحد بالسفوح كزبد
 وعلم المتحدتين في الانس والثاني قد يكون محولا لها وهو الواحد بالمحول
 كما لقطر والثلج المتحدتين في الابيض المحول عليهما وقد يكون موضوعا لها

فصل في الواحد والكثير

وهو الواحد بالموضوع كالكتاب والصاحف المتحدية في الانسنة
المجولين عليه فالاعتقاد في النفع يستلزم مماثلة وفي الجنس بحاسة وفي الكيف
مثالها وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة والواحد
حقيقي وهو الذي يقال له الواحد العددي على اصطلاح القدم كما وقع في قوله
وقد يكون بالعدد أي بالشخص كزيد وان كان الواحد حقيقيا في اصطلاح المص
اخص منه كما يظهر من كلامه ولا مشاحة في ذلك اما ان لا ينقسم اصلا
او ينقسم والثاني قد يكون واحدا بالانصال وهو الذي ينقسم بالقوة
اي اجزاء متناهية في حقيقة اما لانه كالمقدار او لغيره كالجسم الواحد البسيط
فان قبول الانقسام بواسطة المقدار كالماء وقد يكون واحدا بالتركيب وهو
الذي له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع وذلك اما ان يكون حاصلا
في جميع ما يكون فهو واحد بالتمم وان لم يكن فهو كثير ويسمونه الناس
بغير واحد والتممية اما بحسب الوضع كالدروع الواحد والصفة كالبنت التي
او الطبيعة كالانس اذا كان قائم الاعضاء وحفظ المستقيم لقبوله
الزيادة في استقامته ايا ما كان فليس بواحد من جهة التمام بخلاف
المستدير اذا احاط بالمرکز من كل جهة فانه واحد بالتمام وهو حقيقي
في عبارة المص حيث قال وقد يكون حقيقيا وهو الذي لا ينقسم اصلا
وحينئذ اما ان يكون ذا وضع وهو النقطة الشخصية او غير ذي وضع وهو
المفارق كالعقل والنفس الشخصيين وانما شرف كل موجود بعلية الوحدة
فيه وان لم يحل موجود ما عن وحدة ما حتى ان العشرة في عشرية احدى
وكذا ما هو ابعد من الكثرة فهو اشرف واكمل وحينما ارتقى العدد الى
ان نزلت الوحدة اليه اقل فالأحق بالوحدة الواحد الحقيقي واحق
اق به بما لا ينقسم اصلا في أكثر ولا في حكمة ولا بالقوة ولا بالفعل ولا
ينفصل وجوده عن ماهيته واما الكثير فهو ما يقابل الواحد أي ما ينقسم
من حيث انه ينقسم بانقسام الواحد ولما كان التقابل من عوارض الكثرة
وليس بعد ان يتصور المنقسم التقابل عند ذكرها لما بينهما من التفرع فيتم
لحصول الاشتباه له في انهما قسم من أقسامه لا او ورد هذه الاشباه
بين ماهيته وذكره اق منه لزال الاشتباه الموجب لتجزئة المنقسم فقال

الاشباه

ولا ننسى اي الموضوعات من لم يعتبر التفاضل في الصور النوعية من اتباع
المعلم الاول والممكنات عند صير من شعبة الاقدام قد يتباين
وهما اللذان لا يجتمعان اصلا سواء كان بحسب الوجود والتحقق او بحسب
تحمل والصدق في شئ واحد أي موضوع على الاعتبار الاول او محمل على الاعتبار الثاني
من جهة واحدة هذا الارضان مثل الابدية والبنية المطلقين لا بنية
زيد وبنية لانهما ليس متضايفين لجوار تقبل احدهما لا بالقياس
الى تقبل الاخرى واما المطلقان فهما المتضايفتان مع جوار اجتماعهما
في ذات واحدة كزيد ضرورة وجود المطلق في ضمن المقيده فلا بد من التقيد
بجملة واحدة ليدخل المتضايفتان المطلقتان الموجودتان في ذات واحدة في
التعريف فانها وان اجتمعا في موضوع واحد لكنهما يجتمعان فان ابوت
بالقياس الى ابنة وبنية بالقياس الى ابيه وقيد الاجتماع مفعول عن ذكره فظاهر
واحد كما وقع في كلام بعضهم واقف به اربعة وجه محتمل ان المتضايفين ان
كان احدهما سلبا للآخر فان اعتبر في السلب محل قابل لما اضيف اليه
السلب في الجملة سواء كان بحسب شخصه في وقته كعدم الخبز عن الكوخ اولاني
وقته كعدمها عن الامر او نوعه كعدمها عن الملة او جنس القريب كعدمها عن
الفرس او جنس البعيد كعدمها عن شجر فبينهما تقابل لعدم والملكة واللا
فتقابل السلب والاياب وان لم يكن احدهما سلبا للآخر فان كان تقابل
كل منهما بالقياس الى الآخر فتقابل المتضايفين والافا لتضاد وتقابل
في وجه محتمل لانها اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تقابل
منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان اولا فهما المتضادان وعلى الثاني
اما ان يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا في ما ان يعتبر في عدم محل
قابل للوجود فيهما عدم والملكة اولا فهو السلب والاياب لكن
يبرر عليه الاخر اثنان وجهين الاول جواز كونهما عدميين بان يكون
احدهما مضافا الى الآخر كالعدم وعدم العي الثاني ان وجود الملكة ومقابل
انتفاء اللازم عن ذلك لوجوده كونه الجسم مع انتفاء سخونة اللازم له
وهذا التقابل غير داخل في السلب والاياب والعدم والملكة اذ المعية فيها ان يكون
العدمي عدم للوجود وهذا الآخر اثنان مشترك الورد ويمكن مجاز بالعرف

بين التقابل بالذات وبالعرض والتقابل اولاً وبالذات في المثال المذكور
 انما هو بين شخصين وانتمثالهما لكن لما كان انتفاؤه مستلزماً لانتفاؤه شريكه
 صار تقابلاً للحركة ثانياً بالعرض احدى الصفات وهي الموجودات الى الوجود
 والوجودى لا يكون السبب جزئياً من مفهومه سواء كان موجوداً او لا في المتضادين
 سواء كان بينهما غاية التباين والتخلاف كالسود والبياض او لم يكن كذلك
 كالحمرة والصفرة وقد يكون احد الضدين على التعيين لازماً للموضوع كما
 في البياض للشيء والسود للفقار وقد لا يكون وحيث ان يمتنع خلو المحل
 عنهما كالصحة والمرئى للانس او يمكن كالحفنة والنقل للفتك وثانياً المتضادين
 وهي موجودان بل وجوديان يعقل كل منهما بالنسبة الى الاخر كالابوة والبنوة
 البنوة فان احدهما لا يعقل الا مع الاخرى والا فبالعكس لا يقال المتضادان
 اعم من ان يكون تقابلاً او تماثلاً او تضاداً او غير ذلك بل جنسهما فكيف
 يجعل قسم من التقابل اخص منه مطلقاً وقسماً للتضاد لانهما لفظان مفهومان
 المتضادان اعم من مفهوم التقابل ومفهوم التضاد والعارضين لاق
 وهذا لا ينافي كون معروف عن التقابل اعم منه ومعروف عن التضاد مبادي
 مفهوم كل منهما من حيث هو وهو من حيث المتضاد ومن حيث الصدق على الذات
 اعم منه او مباين له فلا منافاة وثانياً المتضادان بالعدم والمملكة وهما
 امران يكون احدهما وجودياً والاخر عديمياً اي كماله ذلك الوجودى سواء
 كان بحسب شخصه في الوقت او في غير الوقت او بحسب النوع او بحسب الجنس
 قريباً او بعيداً واعلم ان اذكر في تعقيب التضاد وتعقيب المملكة والعدم هو
 الذي اورد الفلاسفة في علم الميزان وانما الالهي فعدا عنه واني كلامنا قديماً
 اخر وهو في المتضادين كونهما في غاية التباين وفي العدم والمملكة ان يكون
 العدم سلب الوجودى كما من شأنه ان يكون في ذلك الوقت لعدم الحجة من مجموع
 دوام عدمه من الامر وكلاهما منهما بالعدم الاول اعم منه بالعدم الثاني عموم المطلق
 من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهور بكونه المشهور
 فيما بين علوم الفلسفة والمقيد بحقيقته بكونه المعنى في علومهم بحقيقته
 والمملكة بالعدم بالعكس حيث يستعمل المطلق بحقيقته والمقيد بالمشهور
 والقيد الذي يلزمه في اخضاع التقابل في الاقسام الاربع من تقابل الذات

المرددة

والمرددة وتقابل البصر وعدمه عن العقب والشجر بكونه متداخلاً في التقابل
 وعن المملكة والعدم على التعقيب الاخص تعقباً لانهما بالمشهور بكونهما
 الاعم اعم المشهور من التضاد وبحقيقته من المملكة والعدم ليدخل امتثال ذلك
 فيه وصرفنا اشكال من وجهين الاول ان الضدين في اصطلاح المنطق
 كما صرح به الشيخ الرئيس يفرق لا يلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما
 عديمياً والاخر كالمكون للحركة والظلمة للسود والبيضة للنطق والافرنسة
 المذكورة والفردية للزوجية وفي كلام بعضهم انه عديم عن غير بعض قسم المملكة
 والعدم اعم ما يوجد في التقابل على موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك
 في التضاد والمشهورى فعلى ان تعديله لا يكون قسماً لتقابل المملكة والعدم وتقابل
 الالهي والسلب والثاني ان غاية تخلاف شرطى التضاد والمشهورى في
 كما هو موضح به في كلام حكما كالشيخ وغيره فيلزم خروج تقابل السود والحمرة
 مثلاً عن الاقسام وقد التزمه بعضهم وسموا مثل ذلك بالتقابل المطلق
 قسم خاص في اقسام التقابل والحق خلافاً فان تقابل المادى مطلقاً
 حقيقى كتقابل الاطراف ببيان ذلك ان كل مرتبة من السود مثلاً مشتمل على
 طبيعة السود المطلق الذي لا يقبل الكثرة والاضعف بعد المتساويين
 وعلى خصوصيته هي بالنسبة الى مرتبة اخرى تحتها سود وبالنسبة الى مرتبة
 اخرى فوقها بياض كما قال الشيخ في الشفا والسود الحق لا يقبل الكثرة
 والاضعف بل الشيء الذي هو سود بالقياس الى الاخر فاذا تحقق ذلك
 فنقول كل واحد من اقسام السود باعتبار النفس في حكم
 الطرف اذا لا تفاوت بينهما باعتبار الطبيعة وكذا باعتبار مقايسته الى سود
 دون في حكم المرتبة او الى البياض من الطرف او البياض الوسطى كونه كونه
 ضعيفاً انما يتحصل اذا قيس الى سود اشد واذا قيس اليه يكون ذلك سوداً
 بالنسبة الى هذا وهذا لا يكون سوداً بالنسبة اليه بل بياضاً لا فرق بينه
 وبين البياض للطرف في هذه الملاحظة وكذا احكام اوساط البياض فثبت
 ان التضاد بحقيقته كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاوساط فان لها
 جبراً في الاختلاف والتوافق والتقابل انما هو باعتبار الاول فلا يفرق في التقابل
 قسم خامس واربعا المطلق المتضاد بلان بالسلب والاياب وتقابلهما

بالبتة قضى وهو قد يطلق على ما بين القضايا ويلزمه امتناع
اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا في أي نحو من الأقسام في نفس الماهية
كزيد فزيس وزيد ليس بفزيس وقد يطلق على ما بين المفردين وهو
نما بين المفهوم ورفع في نفسه كالفرسية واللافرسية ويجب
الانتساب إلى الشيء آخر بالمثل كزيد فزيس وزيد لافرس فان كل مفهوم
أو الخبر في نفسه وضم إليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم آخر في
غاية البعد عنه ولا يعتبر في شيء منها صدق أو لا صدق على شيء فإذا
حمل على شيء موافقة أو اشتقاقا كان اثباته له تحصيلًا وإثبات
سلبه له إيجاب سلب المحمول وإنما ينتفيان صدقا لا كذا بالجوهرات
عند عدم الموضوع قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالأيض والتب
ان لم يحتللا الصدق فبسيطان كالفرسية واللافرسية والافرسية كتب
كقولنا زيد فزيس وزيد ليس بفزيس فان اطلاق هذين المعنيين على
موضوع واحد في زمان واحد قال ايضا معنى الايجاب وجودي
معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده في غيره ومعنى
التسلب سلب أي معنى سواء كان لا وجود في نفسه او لا وجود في غيره
انتهى ومن احكام الايجاب والتسلب ان تقابلما إنما يتحقق
في الذهن واللفظ مجازا دون الخارج واليه الاشارة بقوله وذلك في
الضمير لا في الوجود لان التقابل نسبة وتقابل النسبة فرع تحقق
المتقابين واحده المنتميين في هذا القسم من التقابل إنما كان
في اعتبار العقل لا في الواقع وأما عدم الملكية فله حظ من التحقق بلينا
انه عدم امر موجود له قابلية التلبس بتقابل هذا العدم وهذا التو
من التحقق الاعتباري كاف في تحقق النسبة في الخارج فان كل شيء يمتز
من الموجود ومرتببة النفس في الوجود هي كونها منتزعة من امور
متحققة في الخارج أي نحو كان من التحقق **فصل في المتقدم والمتأخر**
يقال باعتبار التقدم على خمسة أشياء بحسب الاستقراء الشهير وقد ذكر
بعضهم في بيان الانحصار ان المتقدم اما ان يكون بحيث يقضي عدم اجتماع
بين المتقدم والمتأخر في الوجود ام لا الاول هو المتقدم بالزمان والثاني

اما بالماهية

127
اما ان يكون محتاجا الى المتأخر ام لا الاول اما ان يكون المتقدم
ما علا وهو العلى الاول وهو الطبعي والثاني اما ان يكون يعقبه فيه جبر
يكون القوي منه قدما وهو الذي اولاه وهو البشري وهذا الوجه
انما يتم لو تم بالنظام الاستقراء اليه لا لما زال في الاجز من المناقشة احد
المتقدم بالزمان وهو ان لا يجتمع المتقدم مع المتأخر في زمان وهو شرط
كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وكتقدم موسى على عيسى عليه السلام
لكن الاول بالذات والاخر بالعرض والثاني المتقدم بالطبع وهو الذي
لا يكون ان يوجد المتأخر الا وهو موجود معا وقبلة ليشتمل المعدات ولكن
ان يوجد وليس الاخر بموجود لا يفي عليك ان هذا لا يصدق على تقدم
جبر الصوري على المركب فالاول ان يقال به ما يكون محتاجا اليه المتأخر
ولا يكون ممتدة تامة كتقدم الواحد على الاثنين قيل ينبغي ان يزداد في تعريبه
فقد كونه غير مؤثر في المتأخر ليجوز عنه المتقدم بالعلية والعرض عليه بانه
ان اراد بالمتأخر القابل المستجمع بشئ اقبل التفتتبه التأخير فلا حاجة الى قيد
المذكور بل هو جبر من قدره وقد يمكن ان يوجد وليس الاخر بموجود وان اراد
المؤثر في الجملة في التقييد به جبر لان تقدم القابل الغير المستجمع على المعلوم
تقدم بالطبع فاذا زيد بهذا القيد لم يكن التفرغ جامعا لثالث المتقدم
بالشرف كتقدم اليه بكر على غيره رضى عنها ما اعلم ان الترتيب بين الشيئين
في خمسة والذاتية مندرج في هذه القسم والاربع المتقدم بالرتبة وهو
ما كان اقرب من مبدأ وجوده كان نفس مبدأ وجوده لا سواء كان حسب
بحسب وصفا ان كان الترتيب بحسبه كترب الصفوف في المسجد منسوبة
الى المراتب او كان بحسب العقل طبعا ان لم يكن الترتيب بحسب الوضع كترب
الاجناس والانواع سواء اخذ من جنس الى فيكون كل ما هو على اقدم
او اخذ من الشخص فيكون الامر بالعكس ونحو مس المتقدم بالعلية وهذا
التقدم من جهة العلاقة العقلية بين المؤثر المستجمع بشئ اقبل التأخير
وبين معلوله وهو حقيقة نفس العلية كما هو موضح في كلام بعض الحكماء
كتقدم حركة اليد على حركة القدم وان كانا معا في الزمان اعلم ان مؤثرا
قسما اخر من التقدم وهو ما يجب الماهية كتقدم مقدمات الماهية عليها

مع قطع النظر عن اعتبار الوجود او العدم بل يجب اصل تجوهر الذات
والذات لا يقال انه متقدم تحت التقدم بالطبع لصدق نوعيه عليه
لاننا نقول لا شبهة في انه يوجد لهذه الاقسام الثلاثة من التقدم الى
بالطبع والعلة وما هو بالماهية قدر مشترك وهو كون الشيء متقدما
اليه بالذات فعلى هذا ينبغي ان يكون الاقسام الاولى للمتقدم اربعة
لا خمسة لكنهم لم يكتفوا بالقدر المشترك بين النوعين منه وحسب بالطبع
وما بالعلية ليعبر عن التقدم في الاربعة مع ان التقليل في الاقسام مط
لا اجل ثلثته فذكرها الا ان في ذلك لم يفعلوا كذلك لاجل ثلثته فوجب عليهم
ان يذكر واحد القسم ايضا ان التقدم بحسب الماهية ولم يفعلوه و
الثلاثة هي ان اطلاق التقدم على اقسام ليس بحسب المعنى المشترك
بينها وان كان على سبيل التفاوت والتشكيك وذلك المعنى المشترك هو
ان يكون المتقدم من حيث هو متقدما شيئا ليس للتأخر ولا يكون ذلك
الشيء المتأخر الا وهو موجود للمتقدم وذلك الشيء هو ملاك التقدم
وبحسب اختلافه وتقدمه يختلف الاقسام ويتعدد فاذا كان اختلاف
اخر التقدم تابعا لاختلاف المعنى التي فيها التقدم فكما ان ملاك
التقدم في الطبيعي والعلى مختلف فيختلفان باعتبار ذلك لان ذلك
في الاول نفس الوجود من جهة ان الوجود حاصل للمتقدم حيث لم يكن
حاصلا للمتأخر الا حيث يكون حاصلا للمتقدم من دون اعتبار الاخر
والايجاد تقدم الواحد على الاثنين وفي الثاني وجوب الوجود في
الوجوب حاصل للعلة في مرتبة امكان المعلول والمعلول وجوب وجود
حاصل للعلة وان كانا معا في الزمان وكذلك ملاك التقدم فيما يكون
بحسب الماهية بخلاف الملاكين فيجب ان يكون هذا التقدم في التقديرات
الاخرين او الملاكين فيه اصل بخصوص ما هيته تقدمه فان ما هيته بحسب
تخلصت في مرتبة لم تحصل في تلك المرتبة ما هيته نوعيه وما تحصل هذه في
مرتبة عن المرتبة الا وقد تخلصت تلك معها وقبلها فيكون الجنس تقدم
على نوعه باعتبار اصل التقدم مع قطع النظر عن الوجود فنثبت ان هذا الاختلاف
من التقدم وان كان بجميع الثلاثة معناه واحد هو التقدم الذي اعلم من ان يكون

ما بالطبع

التفاوت

استفاوت في اصل الوجود او في عارضه الذي هو الوجوب او في موصفه
الذي هو الماهية ولا يخفى عليك ايضا ان تقدم العقل التام على معلوله
تقدم بالماهية عند الاشراقيين القائلين بالجعل البسيط الذين جعلوا
في اصل الماهية ويتفرع على ذلك كون كل واحد مختلف الصدق مقولا بتشكيك
على او اذا كان مجرد بعضا بعلته لبعض وهو قد التزموا ذلك وقالوا
جواهر العالم الا في ظلال جواهر العالم الاعلى واما اصحاب المعلم الاول
فتقدم العقل على الوجود وكذلك التقدم الوجود والصورة على جسم ليس الا
بحسب الوجود لا الماهية وليس عند من عمل مجرد على العقل متقدما على عمله
على الوجود وان كان وجود العقل متقدما على وجود الوجودي ولا الهبوط
في انما هي بكونه متقدما الى العقل بل يفتقر اليه في وجودها وكذلك الحال
بحسب بالنسبة الى جبرته اقول وما يستغرب ان جماعته من المتأخرين لم
يجوزوا التفاوت والتشكيك في ذاتيات الاشياء وما هيته بها وجه
من الوجود مع ذلك انهم ذهبوا الى ان الوجود امر عقلي لا يخفى ان يحتاج
فاختاروا في الاول رأي المثلث بين من اصحاب المعلم الاول وفي الثاني
رأي القدماء والفارسيين فاذا كانت العلة والمعلول كلاهما جوهريين
بلزهم الاعتراف بان جوهرا العلة في باب الجوهريه اقدم من جوهرو
المعلول مع قطع النظر عن الوجود اذ لا تأنيبه ولا تأني في الوجود عند من
على ما اختاروا وهم يتجشون عن ذلك وهذا الجواب منهم واما المتأخر
ففيقال على ما يقابل المتقدم في معانيه فيكون اقدم منه كافيه وكذلك
المعنى لكن في المعنى قسم اخر وهو المعنى في الوجود مطلقا بمعنى
بينهما علاقة ذاتية سواء كان احدهما ذاتيا وهو المسمى بالذات او لا يكون
وهو المسمى بالشيء بل المعنى بين الزمانيات اذ اعتبر جوهرا ذاتيا
مع قطع النظر عن تغيراتها الزمانية وقد وقع في كلام الاولين نسبة الثابت
الى الثابت وهو ونسبة المتغيرة الى المتغيرة زمانا والعلة هي عليهم الامام
الرازي قائلا في كتاب المحصول ان هذا التحويل حال لان التحصيل لان المتحول
من كان ويكون لو كان امر موجودا في الاقليم كان اما ان يكون قارا الذات بلزم
ان لا يوجد في المتغيرات وان كان غير قارا الذات استحال وجوده في الثواب

وهذا القسم لا يندفع بالعبارات وقال خاتم حكما في نقده انه لا يمكن
 ان وقع الحركة مع الزمان ليس كوقوع جسم النار الذات الثابت
 الموجود مع الزمان وليس كوقوع كقار الذات الباقي مع القار الذات
 الباقي كالتساوي مع الارض وذلك الفرق معقول محصل سواء كان
 تميزا او غير تميز وليس معنى المنقبة والثابت مستحيلا واذا تقرر
 اختلاف المعاني فلهذا صطلحي ان يكون المعنى كالمعنى بعبارته يرون
 انما مناسبة لذلك المعنى ولا يمتنع بالتحصيل هناك غير دلالة العبارات
 على المعنى **فصل في القديم والحديث** القديم بالذات وهو الذي لا يكون
 وجوده من غيره وكلما كان كذا لا يكون اقدم من وجوده وجود ولا
 في مرتبة وجوده وجود بان يكون بينهما معنى ذاتية لا يستلزمها التعاقب
 بالغير فلا يمكن ان يكون له مادة ولا موضوع ولا صورة ولا فعل ولا غاية
 لان هذه الاشياء تلحق بالناظر والاحتياج وتسقط الاولوية والتقدم
 والتقديم بالزمان هو الذي لا اول للزمان وجوده كالاجسام الفلكية
 عند جمهور الفلاسفة واما الابدعية العقلية فالحق خروجها عن افعى
 الزمان وعدم اتصافها بشئ من القدم وكحدوث الزمانيين في ظنك
 بانه الجميع فهو ارفع واقدس من ان يقع في الزمان كما قيل ليس عند
 ربك صباح ومساء فوقع في بعض النسخ وج ان القديم بالذات الفاعل
 مطلقا من القديم بالزمان غير مستقيم والمحدث بالذات يكون وجوده
 بغيره كالممكن والمحدث بالزمان هو الذي لزمانه ابتداء وقد كان وقت
 لم يكن هو فيه موجودا ثم انقضى ذلك الوقت وجاء وقت صار هو
 فيه موجودا كاشخاص الحائضات العنصرية وقد سئل عن كل من القديم
 والحديث بآراء معنى اخر اضاف في فيقال القديم للشئ هو اعتق اوسى
 بالقياس الى ما هو اقرب اليه او يقال للاخر حادث بالقياس اليه وقد
 يفتى القديم والحادث الاضافي بانه من لا زمان دخل فيه المسبق
 الا وقد كان سابقا خلافيه وكل حادث زمني فهو مسبوق بمادة
 وهي هنا اعم من الموضوع واليهوى والبدن لان حادث الزمانى انما يمكن
 عرضا او صورة او نفس ومدة وهو ظ من مفهوم حادث الزمانى وبينه

حکم

حكم الاول قوله لان المكان وجوده سابق على وجوده والامكان
 قبله اي قبل وجوده ممكن لذاته بل ممكن لذاته لعدم احتمال كونه
 واجبا مع سبق العدم وحينئذ اما ان يكون ممكنا في وقت وجوده فيلزم
 انقلاب الشئ من الوجود الى العدم والامكان الذي في هذا خلف لان
 تختلف الذات عن نفسها واما ان يصير واجبا فيشتد الاستحالة للزم
 الانقلاب مع سبقية الواجب بالعدم وذلك الامكان امر وجودي اي
 ثابت وان كان ثبوته على نحو ثبوت العدديات والاضافيات التي تصنف
 بها الاشياء في الخارج والامكان لا يمكن متصفا به قبل وجوده في الواقع
 اذ لا فرق بين قولنا المكان لا يدين قولنا لا المكان له فلو كان الامكان
 منفيا لم يتصف بحادث به هذا خلف فثبت ان الامكان محو من الثبوت
 الخارجي وهذا القدر كاف فيما نحن بصدد من اثبات المادة وما هو
 في حكمها للحادث على ما قررنا كلام المصنف يدفع عنه كبره من ان يكون منها
 ان المفارقات ممكنة الوجود بحسب ما هي ازا قبل انضافها بالوجود
 قبلية بالذات فيلزم ان يكون امكانا لها قابلية بحسب احوالها وحيث
 مادية هذا خلف ووجه الاندفاع ان انضافها بالامكان ليس في الواقع
 بل في مرتبة ما هي ازا من حيث هي واما الثابت لها في الواقع الفعلية
 والوجوب بتحصيل الفاعل اياها وذلك المرتبة وان كانت من مراتب
 الواقع لكن الواقع اوسع منها فلا ينافي سلب ضرورة الوجود في مرتبة
 من الواقع ضرورة فيه والتم في ذلك ان الامكان صفة سلبية و
 الانضاف بامر سلب في نحو من اى الواقع لا يوجب الانضاف في الواقع
 بخلاف الامة الوجودى فان الانضاف به في مرتبة يوجب الانضاف به
 في الواقع وحصل الكلام ان الامكان في المفارقات يبي مع الفعلية
 فلا يتكسر بسببها الذات الموصوفة بها بخلاف امكان محو حادثا لمفاهيم
 لوجودها في الثبوت الخارجى فانه يحتاج الى حال مغاير لغير ذلك بحيث
 كما علمت في بحث الوجود ومنهم من اجاب عن هذا الشك بان الامكان
 في المفارقات بمعنى اخر وهو انه حتى عدت عليها عدت هي بخلاف
 ما نحن فيه فان حادث يمكن ان يتقدم مع بقائه علته لف وجوده

وهو غير صحيح اما اولاً فلا ان المكان الذي يهبط فيه الجوهر والاشياء
 مشتركة في الجميع بمعنى واحد وانما ثانياً فلا ان قوله معنى المكان في المفارقة
 هو اننا تقدمنا لو اننا علمنا فاسد بل يحق ان هذه المعاني تاتي للمكان
 لانه نفس المكان سواء كان في الابداعية او في الكائنات وانما ثالثاً
 فلا ان الغدائم التي مع قباذ علمته يفرع عن قول اذ الشيء يجب وجوده لوجود
 علمته وبسبب عدمه مع دوام علمته سواء كانت العلمة بسيطة دائمة او مركبة
 فاسدة ولودامت العلمة المركبة لادامتها العلول فتربط العلول على علمته
 غير متعارف في الدائم وبغير الدائم وذكره شيخ الانشراق في المطارحات ان يصلح
 ما يجب به ههنا ان القوة في الكائنات ليس معناه المكان الذي هو
 قسم ضروري للوجود والعدم وان كان هذا المكان يقع بمعنى واحد على
 الدائم وبغير الدائم بل هذه هي القوة الاستعدادية التي لا تجتمع مع وجود
 الشيء والامور الدائمة لا يتقدمها استعداد اصلاً اقول هذه الجواب ايضا
 لا يحسم مادة الشبهة اذ مبناها على اخذ الامكان في محجة المذكورة
 بالمعنى القسيم للجوهر والامتناع فاذا اخذ الامكان بمعنى الكيفية
 الاستعدادية التي بها يناسب وجوده وحركاته دون غيره مما على العالم في
 النسبة بحسب ذاتها الى الجميع لم يمكن ان تمام محجة على الوجه المذكور بل الحق ان
 الامكان المأخوذ في المحجة هو الامكان الذاتي الذي يتصف به جميع الكائنات
 لكن الفرق بين المبدء والكائنة ان حال الامكان في المبدء من ماهية يتغير
 بعض الملاحظات العقلية الذي يحيل العقل الموجود البسيط في ماهية الى
 ماهية وجوده ويحكم عليها بالامكان بخلاف الكائنة فان حال مكانه
 قبل وجوده شيء اخر غير ماهية فالامكان في الجميع بمعنى واحد لا يتحقق في
 الواقع كاشف عن مادة سابقة او كيفية حاصلة فيما يطلق عليها الامكان
 الاستعدادي بها يفرز عدم منسبة ذلك الكائنة بحدوده عن المبدء
 القياض وتلك المنسبة حاصلة في الابداعية بحسب ذاتها من دون
 الاحتياج الى امر اخر يفرزها الى مبدءها فمجيء الامكانات الذاتية وجود
 مبدءها كجبر لا صادرة عنه بخلاف الكائنة الفاسدة فان الامكان الذاتي
 فيها يفرز كاف في حدودها بل لا بد فيها من شيء اخر خارج ذاتها بلحق

لادق

موادها ويقربها الى فعلها التام بعد كونها بعيدة المناسبة له ومنها
 المنقضى بالامتناع والعدم بان يقال لا فرق بين ما ذكره من علم القوة
 بين الامكان الاول الامكان له لو كان صحيحا لكان جازيا في الامتناع والعدم
 بان يقال لا فرق بين قولنا امتناعه لا ولا امتناعه له وكذا عدمه لا
 ولا عدم له فلو لم يكن علمتها وجوديا لم يكن الممتنع مستغنيا والمعدوم معدوماً
 والحل في الجميع ان يقال قولنا الامكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية
 هي الامكان وقولنا الامكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية
 وكما انه فرق بين انصاف الشيء بصفة ثبوتية وبين سلب انصافه بها
 كذلك ايضا فرق بين انصاف الشيء بصفة عدمية وبين سلب الانصاف
 ووجه الاندفاع المقصود من كون الامكان وجوديا ليس الا كونه ثابتا
 للشيء بحسب محجج راج وان كان كثيرون الثبوت للشيء في ايجاب سلب المحمول
 في القضية في رتبة لان هذا القدر من التحقيق يكفي في بيان ما نحن بصدده
 من وجود المادة في محجج راج لان ثبوت الشيء لا شيء كان لا يلزم من
 وجوده وان ذهنا فذهنا وان خارجا في رجا وامكان محاذ في مكانه
 صفة ثابتة له في محجج راج حتى يكون القضية التي يقع الامكان في محمولها
 قضية خارجية وان كانت معدومة المحمول او سالبة المحمول فيستدعي محجج
 من الثبوت الموجب لتحقيق الموضوع في محجج راج والا لم يكن الموضوع موجودا
 به وهذا معنى قوله لا فرق بين قولنا الامكان له ولا الامكان له وانما المعدوم
 والامتناع فلان ان الانصاف بها بحسب محجج راج بل الانصاف في الامكان
 بحسب حقيقة لا بحسب محجج راج فعدم ثبوتها على الوجه الذي قررناه لا يستلزم
 عدم الانصاف بها فيحصل الفرق هناك من قولنا امتناعه لا ولا امتناعه له
 لان صدق الاول لا يوجب صدق الثاني على انه لو فرض كون الانصاف به
 بحسب الواقع لوجب جهنم وجود موضوع في محجج راج متصف به لكن ذلك
 للموضوع ليس مادة لذلك الممتنع بل يكون مادة لنقيضه كالمعنى بالقياس
 الى الصور المجردة قال بعض الشراحين معنى قولنا الامكان لاصفة بسيطة
 والصفة السلبية انما يتحقق بتحقيق موضوعها والموصوف ههنا وهو
 محاذ معدوم فيكون الامكان محاذ قبل وجوده معدوماً وهو قولنا الامكان

الكائن

للحادث قبل وجوده والفارق لم يتفطن بمعنى الكلام حيث حمله على عدم
 الفرق بين التعديين بحسب المفهوم وليس كذلك بل المراد ان كون
 الامكان صفة سلبية يستلزم عدم تحققه قبل حادث لعدم موصوفته وهو
 حادث ويبين المعنيين بكون بعيد اقول هذا الجواب في غاية التمام
 لوجود الاول انه لو صح ما ذكره لزم ان لا يكون الممتنع ممثلا ولا المعدوم
 معدوما بعين ما ذكره من عدم الفرق بين قولنا امتناعه لا ولا عدمه لا
 ولا امتناعه لا ولا عدمه له والثاني انه معارض بان لا يكون الامكان وجوديا
 لم يكن للحادث امكان قبل وجوده اذ الصفة كوجودية انما يتحقق بتحقق
 موصوفها والحادث لم يوجد بعد فلم يكن قبل وجوده ممكنا وجواب ما
 قائم بالمادة مشتركة الا لزام الثالث ان قوله الصفة السلبية انما تحقق
 بتحقق الموصوف في الخارج فمنع من بالحدوث ان الصفة او ان اريد
 تحققه انما تحقق في نفسه واللازم منه عدم انصاف الحادث بالامكان
 قبل وجوده انصافا خارجيا ولا يلزم منه عدم كونه ممكنا في نفس الامر
 وبالطبيعة امكان حادث قبل وجوده وصف خارجي لموصوفه فان معناه
 كون ذلك الشيء في موصوفة بالقوة وهو صفة للموصوف من حيث هو فيه
 وصفه للشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كونه
 في موصوف وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة المضاف اليه فان انصاف
 الموصوف بالامكان حال خارجي له وانصاف الحادث به قبل الوجود حال
 عقلي له ولما لم يكن وجود الحادث الا في غيره فلم يمتنع ان يقوم امكانه
 ايضا بذلك الغير والامكان لا يكون قائما بنفسه اذ لو كان كذلك لانصاف
 به شي من الممكنات وما كان انصاف بعض الاشياء به اولى من غيره لان
امكان الوجود انما هو الاضافة الى ما هو اى الامكان امكان الوجود له
 اى الماهية والحاصل ان امكان الوجود نسبة بين الوجود وذات الممكن
 والنسبة من الاعراض بل هي اضعف الاعراض فلا يكون قائما بنفسه فيكون
 قائما بمحل موجود وليس ذلك المحل الموجود لنفس ذلك الحادث لعدم وجوده
 بعد والذات الفاعل بناء على ما توهم من ان امكان الشيء هو اقتداره على
 عليه تقدير الفاعل وعدمه بالمكان المطلق ولا ساذ يقال هذا مقدور

لانه ممكن

لانه ممكن وذلك بزمه ورمكن لانه غير ممكن فلا يكون الممكنية عين
 المقدورية فذلك المحل الموجود اما ان يفصل من حادثا متعلق
 واستحالة الاول معلوم لان حال قوة الشيء لا يكون اذ امباين
 الذات عنه اذ ليس كونه الحادث جسيما اولا من ان يكون لقوة فتبين
 الثاني وهو المادة فكل حادث يسبقه امكان وجوده وهو له والهوى
 لا يصح حدوثها الا على سبيل الابداع والا لكان يسبقها هوى والظاهر
 فيصير الهوى صورة او هيئة فيه فلا يكون هوى وهو في ذلك حادث
 الا انه قوة في وجود هوى وذلك اما ان يكون مع المادة كالنفس
 او مع المادة كالصورة او في المادة كالعرض واحتياج حادث الى المادة
 من وجهين احدهما ان استعداد المادة شرط في وجوده فانه
 اذ كان الفاعل مفارقا لا يتغير في وقت الحادث لتجدد القابل
 واغنى حكمة وحصول استعداده له بعدم عدم كونه مستعدا والا يلزم
 من وجود الحادث في وقت مخصوص دون غيره من الاوقات ترجيح
 بلا مرجح والثاني الحاجة الى المادة في قوامه او في فعله الذي به يتحقق
 قوامه وكما له وهوى المفاصل واحدة والا لكان الفاسد مع مادته
 والكائن حادث مع مادته فيكون الهوى فاسدا وكاينا وهذا خلف
 وقال الشيخ رحم المبيد لم لا يجوز ان يكون حادث وجودا غير جسيما
 حاله وجودا كذا ذلك ولم يفته دليل على ذلك او عرضا قائما لجوهر
 بوجوبه في فان علوم العقول والنفس بل كقياساتها القائمة بها
 على الاطلاق اعراض موصوفة لها ذوات العقول ليست باجسام
 ولا يمكنهم تميم الموصوف بحيث يتناول جسم ويغيبه اذ يبطل ما قرعوا
 على هذه القاعدة مثل ما سيجي من ان العقول جميع كالآثار بالقوة
 لان كون بعضها بالقوة ترجيح كون العقول مادية لان كل حادث
 لا بد له من مادة اقول قد حققنا في بحث الهوى ان جهة الامكان
 الاستعدادي والقوة ترجع مطلقا الى هوى وان الهوى لا حقيقة
 لها الا القوة والامكان لضعف وجودها وخساسة وجودها فيقول
 لقوام جواهرها وشرفها وفعلية وجودها لا يمكن ان يكون مادة الصورة

حادثه او موضوعا تعرض حادث لنقد القوة والامكان فيها لانها
من لوازم الوجود بل عين الوجود وذوات العقول صور مجردة ليست
جواهرها جواهر استعدادية بل صورية محضية كما برهن عليه في كتب
المعلمين ارسطو والفارابي وفي كتب الشيخ الرئيس ايضا كالشفا في
النبيات والتعليل والمبادئ والمعاد واما النفوس سواء كانت فلكية او
مائية وان كانت محلا للحادث مثل الانساق والعلوم المتجددة السابعة
من المبادئ القلبية فاستعداد تلك الحالات المتجددة فيها لاجل تعلقها
بالمواد بخدمة القوة فيها ايضا ترجع الى الوجود فانها قد علمت انفا
من حيث الذات وان كانت مجردة كقوى من حيث الافعال والانفعال
مادية في ذهاب اليه الفلاسفة من ان جميع حالات العقول فطرية لها
وليس لها كمال منتظر ثم يفرم ذلك على المسئلة المذكورة حتى لا يرب فيه
ولا يطلان بعينه **فصل في القوة والاعمال** بقدر القوة مفناه المتعلق
عند الجمهور بمكان من الافعال التي قد تم نقل منه الى سبب المسمى
قدرة التي هي صفة برا يمكن محي من الفعل وتركه بالارادة ونسبتها
الى الطرفين بالتسوية ثم الى لازمه وهو كون محيوان بحيث لا يفعل سريعا
ويأتي عن التأخر ثم عظم فاستعمل في كون الشيء مطلقا بهذه كجسدية
ونقل ايضا من القدرة الى لازمها بالنسبة الى المقدور وهو المكان المسمى
مع عدمه اي القوة الانفعالية التي لا تلي مع الفعل وهو الذي يتوقف
عليه وجود الحوادث كما مر وهذه القوة قد تكون تهيؤا لشيء واحد
ودون مقابلة كقوة الفلك على قبول الحركة فقط وقد تكون تهيؤا لشيء
وضده وقد يكون في شيء قوة لقبول اخر دون حفظه وقد يكون فيه قوة
لقبول وحفظ جميعا والاول كالماء والحق في كالأرض والهيولى الاولى
فيها قوة قبول سائر الاشياء وان تخصص قبولها لبعض الاشياء دون
بعض بتوسط امر حاصل فيها كما يستعد بتوسطه الرطوبة لسهولة الانحلال
والفرق بين القوة بهذا المعنى والاستعداد ان القوة تكون قوة على
الشيء وضده بخلاف الاستعداد فيكون بعيدة وقريبة دون الاستعداد
ونقل ايضا من القدرة الى ما هو كالجنس الى من المؤثرية التي العلم في القدرة

والاياب اي ما به التأييد والقوة بهذا المعنى هي التي ذكرها المصنف
بقوله هي الشيء الذي هو مبدؤ التغيير في اخر سواد كان من الصور
مجردية او الاعراض فان صدور محرق من محبة محمية انما
كان باعتبار محارة وليس المراد بالمبدأ ههنا الفاعل اذ القوة بهذا
المعنى قد تكون فعلية كالكيفية الفعلية المعدة لموضوعها نحو الفعل
وقد تكون انفعالية كالكيفية الانفعالية المعدة لموضوعها نحو الفعل
وايضاً قد يكون مبدؤ التغيير في المحل ابتداء كصور العنصر للبارك ككيفية
المحسوسة في معاديرها وقد يكون مبدؤا له في غير المحل ابتداء كالنفس
الناطقة المقتضية للتغير في البدن وقد يكون مبدؤا للتغير في نفسها
لكن من جهتين ولذلك قيد المصنف لفظ الاخر بقوله من حيث هو
اخر لاخراج ما هو مبدؤ التغيير في نفسه كالحالة الانسانية في القوة
في الامراض النفسية فانه يعالج من حيث كونه عاليا ويتعالج من حيث
بالمادة القابلة التي جهته القبول راجعة الى ما في موضوع بحيثين
تختلف ولا مثل هذه المقام لتتغير الاعراض فقط ظاهرة مارة
الاشارة والمصنف لما ذكر القوة بالمعنى الذي يقابل الفعل فالمناسب
الاقتضار على ما ذكره القوة في العنوان وكل ما يصدر عن الاجسام في
العادة المستمرة المحسوسة من الآثار والافعال كالاختلاف من باين
وكيف وحركة وسكون فهي صادرة عن قوة موجودة فيه لان ذلك
اما ان يكون كونه جسميا او لامورا اتفاقية او لامر مفارق على الاجسام
بالكلية او بالقوة موجودة فيه والاول باطل والا لاشتركت الاجسام
فيه لان جسمها هو موجود متحصل غصلا نوعيا لا يتخلف مقتضاه في الاجسام
وان كان جنسها باعتراف اخذه بهما لا بشرط شيء على ما سبق بيانه
والثاني ايضا باطل والا لكان ذلك الصدور او الاشارة مستمرة الالة
الامور الاتفاقية لا تكون دائمة ولا التمرية اذ تآوى السبب المسبب
احاديثي او اكثر او مساو او اقل فالسبب على الوجهين الاولين
يسمى سببا ذاتيا وذلك المسبب يسمى غاية ذاتية وعلى الاخرين سببا
اتفاقيا والمسبب غاية اتفاقية كما سيجي بيانه فان هو انما يصدر

عن جسم من الاجسام عن قوة موجودة اي في ذلك جسم وهو المطلوب
فصل في العلة والمعلول العلة لها مفهوم واحد هو الشيء الذي يحصل
 من وجوده من حيث هو وجوده وجوده شيء اخر ومن عدمه عدمه شيء اخر
 وثانيتها ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده و
 العلة بالمعنى الثاني تنقسم الى علة تامة وهي التي لا علة غيرها على
 الاصطلاح الاول والعلة بغير تامة تنقسم الى الاقسام التي سيذكرها
 المص واما قوله يقال لكل ماله وجود في نفسه ثم يحصل من وجوده
 وجود غيره فهو لا يصلح الا لتعريف بعض الاقسام للعلة فلا يجوز جعله
 مقسما كما فعله بقوله فهي اربعة اقسام مادية وصورية وفاعلية وعائية
 لان العلة اما ان تكون جزء للشيء او لا وجزءه ينقسم الى ما به يكون
 الشيء بالفعل وهي الصورة والى ما به يكون الشيء بالقوة وهي المادة
 والذي ليس بجزء اما ما يكون اليه الشيء وهو كفاية او ما يكون منه
 الشيء وهو الفاعل وقد يخص الفاعل بامانة الشيء المبين من حيث
 هو مبين ويسمى مامنة الشيء المقارن باسم العنصر والمادة ايضا يختلف
 اعتبار عليتها الى ما منها كالنوع العنصري والى ما فيها كالمبنيات فربما
 يجمع جميع في اسم المادة لاشتهارها في معنى القوة والاستعداد فيكون العنصر
 اربعا وربما يفصل فيكون ثلثا والصورة ايضا يختلف نحو تقديرها
 للمادة والمجموع منها والاولى ارجاها بالاعتبار الاول الى الفاعلية
 وان كانت مع شريك في مقدار موجب لا فائدة لهذه العلية واقامة الاخر
 كما علمت في بحث التلازم بين الهمولي والصورة وان كانت صورة
 للمادة تكن ليست علة صورية لها بل فاعلية ومن ههنا يعلم ايضا
 ظن من خصص الفاعل بغير المقارن والقابل اذا كان مبدءا لافيه
 ولا يكون مبدءا للصورة لتقدمها عليه بل للعرض لتقوفاه او لا بالقوة
 لانه بالعبارة انه انما يكون بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة
 لا يكون مبدءا البنية ولكن يكون مبدءا لما به المركب او لوجود العرض بعد
 ما تقوم بالصورة فقد حقق الفرق بين المادة والعلة المادية كما بين
 الصورة والعلة الصورية فان قلت لانما اخصار جزء الماهية في المادة

والصورة

134
 والصورة فان بحث الفصل كلاهما جزءا لما به مع الثابت بآلة و
 صورة قلنا الجنس والفصل اذا اخذنا مجردا كل منهما عن الاخر اي بشرط
 لا فيهما مادة وصورة اذ المراد بالمادة والصورة بهما ليس بالحق فيهما
 بل يعنى بهما من الاضافتين سواء كانت في الذهن او في الخارج وان
 اخذنا ههنا ان لا يشترط فيها لب بجزئين للماهية بل جزئيهما للحدوث
 الحد واذ كل منهما من النوع مقول على الباقيين بانه هو والعلة للمادة
 لا تكون كذلك فان قلت كحصر الاربع منقوض بالاشارة المقدم والمادة
 قلت هذا اما من تمامات الفاعل من حيث هو فاعل واما من مصحح
 المعلول من حيث هو معلول واما ان علة لا بالذات بل بالعرض
 اما العلة المادية فهي التي تكون جزءا من المعلول كمن لا يجب ان يكون
 موجودا بالفعل فيكون فيه قوة وجود المعلول اما بوحدة انشئه او بكونه
 بغيره اما الاول فقد يكون مع تغيره في نفسه او لا الثاني كالقول في كفاية
 والاوّل قد يكون مع تغيره في حاله ووضعه سواء كان بزيادة حال
 او نقصانه او في ذاته وجوده كذا كان الاول كالطين للكون والابيض
 للاسود حيث يتغير العنصر في احداهما بزيادة عرض كالحركة وفي الاخر
 بنقصانه كالسواد والثاني كالمنى للحيوان والحنثب للسهير حيث ينزوي
 على احداهما كالات جهورية حتى يبلغ الدرجة كحيوان وينقص عن الاخر
 بالحنث من جهورية واما الثاني فهو تام مع استيلاء ما مثل الهيلية
 للمعجون او لا مثل حنثب الحجرة للبيت والاحاد للعدد ثم العنصر
 اما عنصر الكل كالمبدء الاول واما عنصر لعدة امور مثل العنصر في الحمر
 والديس كاشتهرنا قبل هذا ان العنصر الاول يجب ان لا يكون فيه جهة
 صورية والحق ان العنصرية في جميع الاقسام المذكورة ليس للمادة
 واما العلة الصورية فهي التي تكون جزءا من المعلول كمن يجب ان
 ان يكون المعلول وجودا بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها وهو
 المختص باسم الموضوع او لا وهو المختص باسم المادة على اصطلاح
 اخر فهو على الاول عرض كالصورة انه تكون وعلى الثاني جهورية
 باصطلاح اخر كالنفس التي للحيوان واما الفاعلية فهي ان يكون لها
 لها ان

وجود المعلول وهي قد تكون بالذات كالفاعل الصانع لتكون و
الطبيب للعلاج وقد تكون بالعرض اما لانه مصحوب بما هو في الحقيقة
كما يقال الكاتب يعالج فان المعالج بالذات هو لكن من حيث انه طبيب
واما لانه معلول بالذات لانه يدره بله من شئ ينسب الى ذلك الفاعل بالعرض
كالتمريض المنسوب الى التعمير لانه يدره بالعرض وفعله بالذات استقواغ
الصفاء وتبعه نقصان الحرارة ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة
وكذلك من يلد الدخان على لقطه يحاط فان معطى الصحة مبداء اجل من
الطبيب ومبداء الاخذار النفل الطبيعي للشفق ومن ههنا انكشف تمام
من ان رفع المانع ليس من جملة العمل الذاتية وكذا الحكم في حالة النار
وما يجره نارا وطرح البذر في الارض والفكر في المقدمات وسائر ما يشبه
هذه الاشياء التي ليست عللا بالحقيقة وانما الغاية فهي التي لا جدوى
المعلول كالعرض المطلوب من الكون واسلم ان المادة والصورة عللتان
بالذات بسببية المعلول والفعل والغاية عللتان لوجوده ولا خلاف
لا احد في ان كل متركب له مادة وصورة وفعل وانما ان لكل معلول غاية
ففيه شك فان من المعلول ما هو ما هو بعينه لا غاية فيه ومنه ما هو خارج
عن المختار بلا داع ومنه ما يكون لغاية وغاية غائية فلا يكون
بالحقيقة غاية كما انه لو كان الخلق ابتداء ابتداء كان مجموع اوساطا فلا ابتداء
لها وذلك كالحركات العنصرية والحركات الفلكية والنتائج المتعددة
للقياس فلنورد بين هذه الامور في مباحث البحث الاول في العيب
وانتبات غائية ماله واسلم ان كل حركة ارادية فلها مباد مرتبكا وقت
اليه الاشارة اتفاقا لمبدأ القرب من القوة المحركة اى المادة لها
وهي في كيان يكون في عضلة العضو الذي قبله هو الارادة المسماة
بالاجماع والذي قبل الاجماع هو الشوق والابعد من الجميع هو الفكر
والتحليل واذا ارتسمت في تخيل او في العقل صورة ما موافقة له حركة
الشوق الى الاجماع فاذا تحقق الاجماع حذمت القوة المحركة التي في
الحركات الارادية يتم بالكسار المذكورة في تفصيل رتبها كانت الصورة
المرتبة في القوة المدركة هي نفس الغاية التي يتبين اليها الحركة كالانسان

ادام
اذا اضجر عن موضع فيجذب صورة الاموضع اخر فاشق الى المقام فيه فتكون فحوم
وانتهت ركنه وربها كانت غير ما كانت الانس الى مكان ليدنى فيه
ففي الاول يكون نفس ما انتهت اليه الحركة نفس الغاية المستوفى وهي
لا يكون كذلك بل يكون المستوفى حاصل بعد ما انتهت اليه الحركة واما
يكون نفس الحركة غاية المتحرك فقد وضع ان غاية الحركة في كمال حال من حيث
كونها غاية الحركة غاية حقيقية اولية للمبدأ القريب للحركة التي يكون في
عضلة الحيوان لا غاية له في غير خلاف لما ذكرنا من ان غايتها كانت انما
يؤثر ما ينشأ اليه الحركة كما علمت فان اتفق ان يطابق المبدأ الاقرب والمبدأ
الذي ان قبله كانت غاية الحركة غاية للمبدأ كلها فليست بعشوائية واذا طرأ
ما انتهت اليه الحركة المشتاق المحتل دون الفكر في فهو العيب فلا يكون
اما ان يكون التحليل وحده وهو مبداء الشوق والتحليل مع طبيعة اوجع
مثل النفس وحركة المبيض او مع خلق ومكة نفث دابة الى ذلك
الفعل بل روية كالقرب بالحجة فيسمى الفعل في الاول خرافا وفي الثاني
قصدا ضروريا او طبيعيا وفي الثالث مادة وكل غاية لمبدأ من تلك المباد
من حيث انها غاية لها اذا لم يوجد يسمى الفعل بالقياس اليه باطلا
واذا انفردت هذه المقدرات فقد علمت ان العيب غاية القوة الحية
على التفصيل المذكور فنقول القابل ان فعل العيب من دون غاية
مطلقا او من دون غاية هو ففعل حيز حقيقي او ظني غير صحيح لان
الفعل لا يجب ان يكون له غاية بالقياس الى ما ليس بمبدأ له ففعل
العيب ليس بمبدأ فعل فكريا البتة فليست فيه غاية فكرية واما المباد
الاخر فقد حصلت لكل من غايتها في فعله وهو حيز بالقياس اليه فان
كل فعل نف في فاشوق مع تحليل وان لم يكن ذلك التحليل ثابتا ففكر
مشورا به فان التحليل غير الشعور به وبغير بقائه فاللاعب بالحجة والنايم
والهسي لا يخلو فعلهم عن باعث يشوقه من عار او ضجر عن هانية
او ارادة او انتقال الى هيئة اخرى او حرص على القوارح ان يتجدد لها
فعل الى غير ذلك من سبب جزئية لا يمكن ضبطها والعادة لينة وكذا الانتقال الى المعلول
والحرص على الفعل يجد به كل ذلك بحسب الغور كبرية واللذة خبر حقيقي فيكون باهتوا

وطني بحسب الخيرة لانه فليست بهذه الافعال خالية عن خيرة حقيقي للجان
بالقياس الى ما هو مبداء له وان لم يكن خيرة عقلياً البحث الثاني في بطلان
القول بالاتفاق زعم في مقول طيس ان وجود العالم انما هو بالاتفاق
لان مبادي وجوده اجرام صفر لا يتجزى كانت في خلافة غير متناه وصلى
متشكلة الطبايع وتختلف الاشكال دائمة كنهه فاتفق ان تصارت
جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فيكون منها هذا العالم كنهه زعم ان يكون
يكون والنبات ليس بالاتفاق وانما ابتداء اقلس فزعم ان تكون الاجرام
الاسطقسية بالاتفاق فيما اتفق ان كانت على وجه يصح لبقاء والنسب
بقي وما اتفق وان لم يكن كنهه لم يبق وللقا يكون بالاتفاق صحيح
منها ان الطبيعة لا روية لها فكيف يفعل لاجل عرض ومنها ان الفساد
والموت والتشويش والاروايد ليست مقصورة للطبيعة مع ان لها نظماً
لا يتغير كذا في فاعلم ان جميع بغير مقصورة للطبيعة فان نظام الذبول
ضرورية المادة من دون قصد وان كان على عكس النمو كنهه نظام لا
يتغير ونهج لا يحل ولما كان نظام الذبول ضرورية المادة من دون قصد
وتوجه للطبيعة اليه فكان نظام النشوء ضرورية المادة من دون داع طبيعي
ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل حرارة وحل الشمع
وتفقد الملح وتعود وجه كقصار وتبيض الثوب ومنها ان المظهر معلوم جزئياً
انه كائن لضرورة اذ الشمس انما تنبثت الماء في فصل الخريف الى الزمهرير
فلما بر دصار ما تفيد في فصل ضرورية فاتفق ان يقع في مصالح فيظن
ان لا مظهر مقصورة لتلك المصالح وليس كذلك بل لضرورة المادة
فهكذا القول في غيره ولنمهد لدفع هذه الشبهة وامثالها معذرة هي ان
الامور الممكنة اما دائمة او اكثرية او حادثة بالتدريج كقعود زيد و
قيامه او على الاقل اما ما يكون على الدوام او على الاكثر فلا يقال له انه
اتفاقي والباقيان قد يكونان باعتبار زمانه ورتبته وذلك مثل ان يتغير ط
ان المادة في كنف نجين فضلت على المصروف منها الى الاصابع خمس القوة
القائمة صارت استعداداً في مادة جليدية فيجب ان يتحول اصبع اليد
فعل انه عند تحقق هذه الشرط يجب تكون الاصبع الزايد ويكون ذلك

من باب

من باب الدائم بالنسبة الى الطبيعة مجزئية وان كان نادراً اقلها بانقياس
الى الطبيعة الكمية الانبثية في ذاتها ان الامر الاقل دائماً اذ اخذ
بشرطه واسبابه فحق ضرورية المتأخرى اكثر يا اودائياً بملاحظة ضرورة
واسبابه لم يبق رتبة في الامور الموجودة بالاتفاق انما هو على الاتفاق
عند الجاهل بالاسباب وعللها واما بالقياس الى مبداء الجميع والاسباب
المكتشفة بها فلم يكن شيئاً منها اتفاقياً فان علته حادثة بغير كنهه فهو
بالقياس الى الجاهل بالاسباب التي ساقته كما في اكثر اتفاقي وانما
بالقياس الى من احاط على بالاسباب المؤدية اليه ليس بالاتفاق بل
بالوجوب فقد تحقق ان الاسباب الاتفاقية حيث تكون يكون
لاجل شيء الا انها اسباب فاعلية بالعرض والغايات غايات بالعرض
فان اتفقنا ما قد مناه فقد علمت ان الاتفاقي غاياته عرضية لا طبيعية
او ارادية او قسري ينتهي الى طبيعة او ارادة في الطبيعة والارادة اقدم
من الاتفاقي لذاتهما في لم يكونا اولاً لم يقع اتفاقي في الامور الطبيعية
والارادية متوجهة نحو غايات بالذات والاتفاقي طارئة على ما اذا انيس
اليها واذا انيس الاسباب المؤدية اليه فيكون غاياته ذاتية له فظهر
ان وجود الاشياء ليس على سبيل الاتفاقي وان كان للاتفاقي دخل
الى بعض افرادها في نسب الى ابتداء اقلس او في مقول طيس كنهه بل كنهه
واما بطلب التفصيل عن الشبهة المذكورة ففي الاول ليس اذا عدت
الرؤية عن الطبيعة بلزم ان يكون فعلاً بغير متوجه الى غاياته فان الرؤية
لا تجعل الفعل ذاتية بل لكل فعل غاياته مخصوصة بلزم تأدي الفعل
اليها لذاته لا يجعل جاهل حتى لو قد يكون النفس المحت رمتة في اختلاف
الدواعي والصوارف كان يصدر عنها فعل متشبه على نهج واحد من
غير روية كما في الافلاك مما يؤيد ذلك ان النفس الروية فعل ذوقية
وهي لا تحتاج الى روية اخرى وايضا الصنائع اذا صارت ملكة لم تحتاج
في استعمالها الى روية مع انها ذات غايات بلا شبهة بل ربما تكون الروية
ما نفعه كذلك الكاتب المايه لما يروى في كل حرف وكذا العواد المايه لما
في كل حرف بل اذا روي وتفكر ابتداء في صناعتها فللا طبيعة ايضاً غايات

بدارونية وقريب من هذا انقسام الزاقي بايوصمه ومبادرة اليد في كل
 عضو بلافكر وروية في الشبهة الثانية ان الفاء في هذه الحائث تارة
 لعدم كالاتا وتارة لحصول مواعيد و ارادات فاجبة عن مجرى الطبيعة ان
 الاعداد فليس من شذوكون الطبيعة متوجهة الى غاية ان يبلغ اليها فالمرت
 والفاء والذبول كل ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ الى الغاية المقصود
 وهيها ستر ليس هذا المشهور موضوع بيان و ان نظام الذبول فهو انما يتبادر
 الى غاية وذلك لان له سببين احدهما بالذات وهو كبره والآخر بالعرض
 وهو الطبيعة وكذا من غايتها فغاية محركة تحيل الرطوبات واقتا المارة
 الرطبة وغاية الطبيعة ان في البدن حفظ المادة ما يمكن بامداد بعد
 امداد لكن كل مدد وتالي يكون الاستمداد منه اقل من المدد الاول فيكون
 نقص الامداد سببا لنظام الذبول بالعرض واما الزيادة والنشور
 فهي لما لغاية فان المادة اذا افضت افادها الطبيعة الصورة التي
 تتحقها ولا تملكها كما علمت فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية وان لم يكن
 غاية البدن لمجموعة ولا يبرهن ان يكون غاية شئ غاية لغية وفي الشبهة
 الثالثة ان القوة المحركة لها غاية وهي احواله المتحركة الى مثلكه جوهرها
 واثاب الاقاييل كالعقد والحل والانسويد والتبيض وبغيرها فهي
 توابع ضرورية والضرورية من جملة الغايات بالعرض عند فهم كاستعمل
 في الشبهة الرابعة ما نقل في سبب الخطر من غايات بل السبب فيها اوضاع كآونة
 يلحقها افاويل واستعدادات ارضية للنظام الكلي وانفتح مخارج
 ونزول البركات من سبب بالتهمة وغايات دائنة او اكثر في الطبيعة الجنت
 الثالث ان من المعطلة قوما جعلوا فعل الله تعالى خاليا عن الحكمة والمصلحة
 مع انك قد علمت ان للطبيعة غايات وان فعل النائم والسبح لا يتفكر في غايات
 ومصلحة لبعض قوما فتمسكوا بحجج اوهم من بيت العنكبوت منها
 التثبت في ابطال الدواعي والمبرج بانته جرنية من طريق الهارب وقبحي
 العظماء ودرغيفي الى بيع ولم يعلموا ان خلفاء المهج عن علمهم لا يوجب لغية
 فان من جملة المرحيات لا فاعيل في هذا العالم امور اخفية عن كمال الاعراض
 العقلية والامور العالية ولم يتفكروا ان مع ابطال الدواعي في الافعال

وتلك

وتلك الارادة الجارية فيقطع سبيل اثبات الصانع فان الطريق الثانية
 ان الجار للاستغنى عن المخرج فلو ابطنا هذه القاعدة لم يكن اثبات
 واجب الوجود ومنها قولهم كون الارادة مرتبطة بنفسية لها والصفات
 النفسية لوازم للذات لا تفعل كما لا يعمل كون العلم على القدرة قدرة
 وهو ايضا كلام لا حصل له فان مع توى طرفي الفعل يتحقق احد الجانبين
 والخاصية يقولونها بهذا ان فان تلك الخاصية كانت حاصلة ايضا لو فرض
 اختياره برب الاخر الذي فرض من وبالله الجواب ومنها قولهم بان
 الارادة متحققة قبل الفعل بلا اختصاص باحد الامور ثم تعلقت بامر
 دون امر وهذا الخاف في اقتضا حرم فان المراد لا يريد ان شئ يتحقق
 اذا الارادة من الصفات الاضافية فلا يتحقق ارادة بغير معلقة بشئ
 ثم يبرزها التعلق ببعض الاشياء ثم اذا حصل نقص شئ قبل وجوده
 وترجح احد الجانبين كما انه تحصل ارادة مختصة باحد جانبيه جميع مقدم
 على الارادة في كل حال ان المختار متى كانت نسبة المعلول اليه الحكامية من
 دواعي ومقتضى لصدوره يكون صدوره عنه متمم لا متعارض كون المبدأ
 راجح فان تجوز ذلك من العقل ليس الاقولا بالثبات لا تصدق في ثبات
 فذلك الداعي هو غاية الابداء وهو قد يكون نفس الفاعل كما في الواجبة
 لانه تام الفاعلية فلو احتاج في فعله الى معنى خارج من نفس ذاته لكان
 ناقصا في الفاعلية واستعمل انه سبب الاسباب وكل ما يكون سببا
 او لا يكون لفعله غاية اولى سوى ذاته فان لم يستند وجودها اليه
 لكان خلاف الفرض فان استند اليه فالكل الام عابدين فيما هو والية لصور
 تلك الغاية حتى ينشأ الى غايتها هي عين ذاته وفعل للدور والتسلسل
 وقد فرض كونها بجز ذاته هذا اختلف فذاته مع غايتها بل جميع كما انه قال
 المبحث الرابع في غايات الحائث المتناقضة لا الى نهاية العلم ان من
 جملة الغايات بالعرض هو الذي يقال له الضرورية وهو على ثلثة اقسام
 احدها الامور الذي لا بد من تعذر وجودها حتى يوجد الغاية مثل سلامة
 تحديد للقطع وهذا يسمى نافعا ومن هذا القبيل الموت وامثاله فانه الموت
 غاية نافعة لنظام النوع والنفس ايضا الثاني ما يكون لازما للذات الغاية

فيكون في الوجود مع غاية مثل انه لا بد من جسم او كمن للقطع ولكن لا ركن
 بل لانه لا بد من الذي لا بد منه الثالث الذي يكون حصوله من على
 حصول الغاية كذات الحوادث العنصرية من حركة الافلاك وغاية حركتها
 ما فوقه كاستعلم وجود الشئ في هذا العالم من هذا القسم واذ فرغ
 ذلك فنقول ما القول في الحوادث الكائنية فيجب ان يعلم ان الغاية
 الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم ليس وجود شخص معين من النوع
 بل الغاية الذاتية وجود الماهيات النورية وجودا مستمرا فان امكن
 بقا شخص واحد منها في لا يحتاج الى تعاقب الا اذا فلا يوجد منها
 الا واحد كالشمس والقمر وان لم يكن ذلك فيحتاج الى الا افراد المتعاقبة
 للشيء لا من حيث كون الحركة مطلوبة بالذات بل من ان المطلوب في ذلك
 متناهية فهذا بيان غاية الطبيعة المذكورة للشيء وان غاية الطبيعة
 الشخصية في بقا ذلك الشخص المعين وليس الا غاية بغير ذلك وانما
 حركة الفلكية المستمرة فالمقصود منها كاستوفى استخراج الاوضاع
 الممكنة من القوة الى الفعل ليحصل لنفسه التثنية بالكمال الذي
 ليس له كالمنظر وذلك لما لم يكن الا بتعاقب الاوضاع بخيرية لا جرم
 صارت الاوضاع المتعاقبة غايات موضعية كحصول الكائنات العنصرية
 كما سمعت وان المقدس والنتيج المتعددة فيجب ان يعلم ان المراد
 بتناسل العلة الغائية انه لا يوجد ان يكون للفعل الواحد في فعله
 غاية بعد غاية الى لا نهاية فاما ان لا يكون للافعال الكثيرة غايات كثيرة
 فذلك جائز ومنه كالحرف في س غاية معينة وليس المقصود في ذلك
 القياس سوى تلك الغاية فلا استثناء فيه واعلم ان النظر في العلة الغائية
 هو بالحقيقة افضل اجزاء الحكمة وما ذكره في الكتب كالشفا وغيره فيها
 مسائلات واشياء غير متفحة الا بالكلية المشيع والتحقيق البالغ فيجب
 محض فيها وتوفيقه في حق في التقصي عن الشكوك الواردة عليها بعد الترسخ
 والطاعة وقد بطلنا القول فيها في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية فيطلب
 تحقيق حق من هناك وما يمكن ابراده في هذا الموضع من القول
 انك لو نظرت حتى النظر الى العلة الغائية وجدتها في الحقيقة بغير العلة الغائية

داني واما التعاقب بحسب الاعتبار فان الجامع مثلا اذا اكل شئ فاما
 الكلاية بتحصيل الشئ في قول ان يستكمل له وجود الشئ في غير من جهة
 التحصيل الى هذا الشئ هو والعين فمن حيث انه شئ في غير من جهة
 يا كل بغير شئ لا وجودا في شئ ان تحبلا هو العلة الفاعلية ما يجعله
 في علته انما والشئ وجودا هو الغاية المترتبة على الفعل فالا لكل صادر
 عن الشئ ومصدر الشئ ولكن باعتبار من مختلفين فاعلم ان العلة الغائية
 لا ينفك عن الفاعل والغاية المترتبة على الفعل ايضا سمة جمع اليك بحسب
 الاستكمال فظهر ان تقسيم الغاية الى ما يكون في نفس الفاعل كالنوع وما
 ما يكون في الغايل والى ما يكون في غيره كحدا فذلان غير متقسم فان
 القسمين الاخرين يرجع الى القسم الاول وهو ما يكون في نفس الفاعل
 فان الباقي لا يبين والمحصل لرضا الات في فعله لا يحصل الا بمصلحة تعود
 الى نفسه سواء كان المراد من الغاية ما يجعل الفاعل في علته او ما يترتب على الفعل
 من ثباته وكذا التقسيم الاخر انه قد يكون الغاية نفس ما ينشأ منه كحركة
 وقد يكون غيره كذا اذا لولا اولوية او طلب فخرج او انتفاع فتعود النفس
 لم يتصور حركة الارادية ويكون جواب عن الاجز باذله بعضهم من ان المراد
 من الغاية في هذا التقسيم والتقسيم الاخر الغاية المترتبة على الفعل او في
 ان الغاية بهذا المعنى ايضا يجب ان يعود الى الفاعل ولو حسب الظن اذا
 لم يكن عايق بل ان المراد منه ان الغاية بحسب الماهية ان نفس ما انت
 اليه كحركة او غيرهما ثم اعلم انه قد يوجد في كلامهم ان افعال الله تعالى غير معلنة
 بالعرض والغايات ووجدت كثير في السنتهم انه غاية الغايات والاهلية
 والغاية وفي الكلام الاخرى الا الى الله تعالى الامور وان الربك الى جميع
 ان يرد ذلك ما لا يبعد ولا يخص فان كان المراد من نقل التعليل من قوله تعالى
 نفسي ذلك عنه بما هو بغيره فانه فهو كذلك كما سبق من انه تام الفاعلية
 لا يتوقف فيها على غيره كمن لا يميز من ذلك نفى الغاية والوقوف من فعله
 مطلقا فلذلك ان تحبيل عليه بنظام محبة الذي هو عين ذاته كما سيجي
 علة غائية وعرضه في الاجز ان قلت العلة الغائية كحركة حواء هي
 ما يقتضي فاعلية الفاعل فيجب ان يكون غير ذات الفاعل ضرورة مغايرة المقصود

لمقتضى قلت كنهنا ما يطبقون الاقتضا على المعنى العام الذي هو مطلق
 عدم الانكسار كنهنا ما كنهنا اعتمادا على كنهنا المنة رب في العلوم كيف ولم يقيم
 به بهان ولا ضرورة على ان الفاعل على ان يكون غير الغاية في الحقيقة فان
 الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية ما يفيد لاجل الوجود سواء كان الوجود
 الوجود وسواء كان عين ذات الفعل او اعل منها فانك لو فرضت الغاية
 امر في بذاته وكان ذلك الامر مصدرا لفعل ذاتي لكان فاعلا فقد علم
 ان مرادهم من الغاية التي تفوتها عن فعلها هي ما يكون غير نفس ذاته
 من كونه او جهة او ثبات او ايجاد نفع الى غيره وبذلك من الامور التي
 ترتب على فعلها من دون الالتفات اليها من جانب القدس وانما
 الغاية التي هي عليه ينظم بحجة الذي هو عين ذاته واعيا الى اقداره بغير
 كنهنا اليه فهو ما ساق اليه النقص والبرهه وشهدت عقول الخول
 وادبها ان الاكابر والاعليم وقد نفع عليه الشيخ الرئيس في التعليقات
 بقوله ولو ان اننا عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات ثم كان
 ينظم الامور التي بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان
 عرضة بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فان كان واجب
 الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض انتهى ثم نقول ان
 المبدأ الاول غاية الاشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى ان جميع الاشياء
 طالبة لكونها ومتشبهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور
 في حقها فكل من اشتق وشوق اليه اراد ان يكون او طبيعيا وحكما والمتأهلون
 حكموا به بان نور العشق والشوق في جميع الموجودات على تفاوت
 طبقا لهم وقد صرح الشيخ في عدة مواضع من كتبه بالقول لاجل كنهنا
 والطبيع لا تحرك موازها لتحصيل ما يختارها من المزاج وبغيره وان كانت
 هذه من التوابع اللازمة لا بل الغاية في تحريكها لموازتها ليس كونها افضل
 ما يمكن لها تحصيلها التثنية بما فوقها كما في درجات نفوس الافلاك اجرامها
 بما تفاوت انتهى ومن هنا يتفطن العارف الطبيب ان غاية جميع المحركات
 من القوى العالية والسفلى في تحريكها هو الفاعل الاول من جهة الاشياء
 المحركة اليه دون ما يختار فيكون غاية بهذا المعنى ايضا وبهذا اظهر سر قوام

والاثنى

لا لا عشق العالي لا نظير السافل ثم لا يخفى عليك ان في عمل التكبير
 كالطبيعة الارجسية كنهنا على التحريك من القوى السماوية وبغيرها في ان مظهر
 ايضا ما تحته في الوجود كاللايين مثلا بل غايته ومطلوبه كونه على افضل ما يمكن
 في حقه كما انت راية الغاية بقوله صليت السماء بدوارها والارض بريحها
 فان قلت الغاية وان كانت بحسب المشية مقدمة على كنهنا يجب ان يكون
 بحسب الوجود متأخرة عنه مترتبة عليه فلو كان الواجب لها في علا وغاية
 لازم ان يكون متقدما على وجود الممكن بالذات ومتأخرا عنها كذلك قلت
 تأخر الغاية عن الفعل وجودا انما يكون اذا كانت من الكائنات واما اذا كانت
 مما هو ارفع من الكون فلا يلزم بل الغاية في الابدائيات تقدم على وجودها
 باعتبارين وفي الكائنات يتأخر عنها وجودا وان تأخر عنها على فنقول
 الواجب فعل او الاوائل من جهة كونه علة فاعلية لجميع الممكنات وعلة غائية
 وعرضية لها وهو بعينه اخر الاواخر من جهة كونه غاية وفائدة يقصده
 الاشياء وينشوق اليه طبعا واردة لانه خير المحض والمعشوق يحقق
 فمصلحة الاعين الاول نفس ذاته بذاته ومصلحة الاعين الثالث في صدور
 الاشياء عنه على وجه يلزمها عشق يقتضي حفظها لانها الاولى وشوق
 الى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثانوية لتثنية بمبدأها بقدر الاكمال
 وقد علمت الفرق من الغاية الذاتية والعرضية فان قلت لما ثبت ان كل
 فاعل يفعل لغرض بغير ذاته فهو فاعل ذلك الغرض مستفيض يحتاج الى ما
 يستكمل به والمكمل يجب ان يكون اشرف واعلى منه فغرض الفاعل يجب ان يكون
 ما فوقه وان كان بحسب الظن فليس للفاعل غرض فيما دونه ولا قصد حاد
 لاجل معلوله والا لكان القصد موطئا لوجود ما هو اكمل منه وهو
 محال ولكن ترى تحقق بعض المعلولات على حسب ما يقصده قاصد
 كحصول الصحة من قصد الطبيب ومعالجة شخص وتبديره اياها طمأنينة
 فقد استقيمت الصحة من قصده اياها وكونها عرضية في تبديره قلت
 قصد الطبيب وغرضه ليس مفيد الصحة بل انما يفيد ما يمدد اجل من الطبيب قصده
 وهو اهب ثمرة على المواد حين استقذارها والقصد مطلق بما يأتي الحارة
 ولا بغيره والمفيد اياها ارفع من القاصد يكون فاعلا للغرض بالذات

صليت السماء بدوارها والارض بريحها
 وانما يشترط

فان قلت كثيرا ما يقع القصد الى ما هو اخص من القاصد قلت
 نعم ولكن على سبيل الغلط والخطا وانما لان الفاعل وان كان في ذاته جوهريا
 رفيعا اشرف مما قصده ولكن يجب ان لا يخلو لطفه المواد وقواها التي هي حقيقة
 بموجب القصد الى الغرض بحسب يكون المقصود اشرف منه فان قلت انما يمكن
 لتواجبه غرض في الممكنات وقصده الى منافعها فكيف حصل منه الوجود على غاية
 الاتقان ونهاية التدبير والاحكام وليس لاحد انكار الآثار الجيبة و
 المنافع الحسية في كل في اجزاء العالم على وجه ينسب عليها المصالح وحكم
 كما يظهر بالتأمل في آيات الآفاق والانفس ومنافعها التي بعضها مبنية
 وقد اشتملت عليها المجيدات كوجود من سلة لاهل من ومقدم النواحي الخيل
 ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر وكل الخيرة للنفوس والجنسوم للاستنشاق
 والاكسنان للمضغ والبرية للنفس والبدن للنفس والنفوس لموتة البار
 حتى ذكره الى غيره ذلك من منافع حركات الافلاك واوجاع منافعها ومنافع
 كواكبها سيما الشمس والقمر مما لا يفي بذكره الا لسنه والاوراق قلت
 الواجب ان لا يكون في فعله غاية غرضه ولا لئلا يفسد من المنافع
 والمصالح التي فعله او لا فعله وهو اكثر بكثير مما فعله لكن ذاته لا يحصل
 منه الاشياء الاعلى اتم ما ينبغي والبلغ ما يمكن من المصالح سواء كانت
 ضرورية كوجود العقل للانس ووجود النمل لانه او غير ضرورية كغنى
 مستحسنة كانباء الشعر على كاهلين وتغذية الارض من الغدابين ومع
 ذلك فانه عالم بكل خلق وجلى لا يوجب عن علمه شئ كما ينبغي كيف وفيما
 كل علمه لما بعد ما كان سبيلها هذا السبيل من ان لا يجوز ان يعمل على
 لما دونها ولان يستكمل لمعلولها الا بالغرض ولان يقصد فعلا لا جعل
 المعلوم وان كانت فعله وترضى به فليكن الاجسام الطبيعية من المألوف
 والشمس والقمر انما تفعل للغير من باب الشرح كقيل والارض من
 كاس الكرام نصيب وكذا مقصود ملكوت السموات والارض في غير ملكاتها
 ليس هو نظام العالم السفلي بل بادراها من طاعة الله تعالى والتسبيح
 بالية الاقصى ولكن يتبرع منها نظام ما دونها على ما قيل في الفرس عالم
 بخروش لا اله الا هو مستغنى عن كل مكان كشمس او يادوست

وراي بجملته غرضه موجب واراد ان يخلص من داره كمن كثر ما است
 فالواجب ان لا يخلو لطفه الذي هو مبداء الكل جزوه و
 حصول الممكنات الى الوجه الاثم والنظام الاقوم فلهذا التوازم هي غايات
 مرضية ان اراد بالغاية ما يقتضي فاعلم ان الفاعل وذاتية ان اراد بها
 ما يتبرع به على الفضل ثم تبادلتا لا لا غرض لوجود مبادي ويغيب في الطباع
 الميولانية فان قلت هذه التوازم مع ملزماتها التي هي كون تلك المبادي
 على كذا لانها الاقصى يجب ان يكون مقصورة لتلك المبادي اما مقصورة بذات
 او بالعرض مع ان المبادي بعضها طابع جسمانية لا شعورية اصلا فاقبوه
 اليه قلت نعم الشعور منها مطلقا لا سبيل لنا اليه بل الخس والبهتان
 يوجبها فان الطبيعة لو لم يكن في افعلها مقتضى ذاتي لما فعلته باذن
 واذا لم يكن مقتضى وجود الاخر فلهذا من الثبوت اولاهو مستلزم
 لثبوت الشعور وان لم يكن على سبيل القصد والروية بل بحق عدمها في
 القرآن المجيد كل شئ نجمة ولكن لا تفقهون شئ منهم فان قلت قد يستدل
 من جهة احكام الفعل والغاية على روية الفاعل وقصده فكيف لا يكون
 افعل المبادي الذاتية على سبيل القصد والروية قلت هذا غير المتكسر لال
 يحسن به في طلبة الجمهور من قصرت افهامهم عن ادراكات الغايات
 الحقيقية ومباديها وقد مر ان لكل فعل غاية وثمره سواء كان مع الروية
 او بدونها هذا فقد استخرج من تصانيف ما ذكرناه ان المبدأ الاول
 هو الذي منه ابتداء الاله واليه ينسب الوجود انكشف ان الغاية
 المقصود بالمعنيين كانه الفاعل والعلة والغاية لكل والفرق بين
 المعنيين بوجهين احدهما بحسب الذاتية والروية والاخر بحسب الوجود العيني
 لذاته والتحقيق العرفي لغيره هذا الاول بالاضافة الى الوجود او حده منه
 ولا يمكن على ترتيبه واحدا بعد واحد وهو الاخر بالاضافة الى سائر المعنيين
 اليه فالله لا يلهي اللون مستقرين من منزل الى منزل الى ان يقع الانتهايات لتلك
 محصورة فيكون ذلك انما هو في المشاهدة اول في الوجود والله عز وجل
 حيث انبأنا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثاني قل كنت كثر الخفاء فحيث ان
 اعرف قد لنا على ان الغاية المقصود لوجود العالم هو في كانه الفاعل والعلة الذاتية لوجوده

كي ذلك على بعض النيات المتوسطة بقوله لولاك لما خلقت الافلاك فانما
الاخرة بالمعاني الثلاثة لوجود العالم اثناس وجوده تعالى والقائه الاخرة ذلك
بني العالم ولا جده نظام النظام واليهيب في الوجود انما الله تقيير الامور
ثم اعلم ان المصنوع من احكام العلة مستلزم احدها ان العلة الفاعلية
من كانت بسيطة لا تركيب فيها اصلا سواء كان بحسب كبري او كبر العقول
فاذا كانت ذات بحسب حقيقتها البسيطة علة لشئ كانت ذاتة محض
علة ذلك الشئ بحيث لا يمكن تخليها الى ذات وعلة يكون عليها لا غير
من حيث هي بل بصفة زائدة او شرط او غاية او وقت او غير ذلك فلا يكون
مبدأ بسيط بل مركبا في المبدأ من الفاعل البسيط ان حقيقتها التي هي تجوهر
ذاته هي بعينها كونه مبدأ لغيره وليس تنقسم الى شيئين باحد هو تجوهر
ذاته وبالاخر حصول شئ اخر عنه كما ان لنا شيئين نتجوهر باحد هو
النطق ونكتب بالاخر وهو صفة المكتوبة فاذا كانت العلة بسيطة بهذا
المعنى استحال ان يصدر عنها اكثر من الواحد لان ما يصدر عنه اثر ان هو مركب
لان كون الشئ بحيث يصدر عنه هذا الاثر غير كونه بحيث يصدر عنه ذلك الاثر
لان كان انشكاك تعقل كل منهما على الاخر وهذا القدر كاف في المطلوبات والاشياء
الاقول مجموع يدين المفهومين او احدهما ان كان رادفا في ذات ذلك
المصدر لم يتركيب في ذاته بوجه من الوجود وان كانا خارجين كان
الذات مصدرهما اي المفهومين والا لم يكن الذات وحدها مصدرا لغيره
والمفهومين خلافه فتكون مصدرها لهذا المفهوم بغير كونه مصدرا لذلك المفهوم
ونقل الكلام اليها فينتهي لا محالة لا متناع التسلسل الى ما يوجب التركيب
والكثرة في الذات والتفصيل ان يقال خلاصها بطولان داخلان او خارجان
او عين او احدهما خارج والاخر داخل او عين او احدهما عين والاخر داخل فافهم
الحكمة سنة واللازم من الاول والخمس التسلسل ومن الثاني والرب
التركيب ومن الثالث ان يكون الامر بسيط ما يتبع مختلفا ومن الرابع
النسب والتركيب واما ان تعلم من لفظ المصدرية وامثالها الامر لا يمكن
الاضافي الذي لا يتحقق الا بعد شيئين لفظي ليس الكلام فيها بل كون
العلة بحيث يصدر عنها المعلول فانه لا بد ان يكون للعلة خصوصية بحسبها

المصدر

يصدر عنها المعلول المعين دون غيره وهي التي يعبر عنها تارة بالصدور
وتارة بالمصدرية وطورا يكون العلة بحيث يجب عنها المعلول وذلك ليقع
الكلام على هو المراد حتى ان الخصوصية ايضا لا يبرأ بها المفهوم الاضافي بل امر
مخصوص له ارتباط وثيق بالمعلول المخصوص ولا شك في كونه موجودا
ومتقدما على المبدأ المتقدم على الاضافية العارضة لها ومع ينفع الايراد
على الوجه المذكورة تارة بان المصدرية امر اعتباري لا يتحقق الا في الاعيان
فلا يلزم ان يكون معلولا او جزءا من الفاعل وتارة بان المصدرية لو كانت
متحققة في الخارج ان لم يكن الفاعل واحدا محضا في شخص من الصور
لانه اذا صدر عنه شئ فقد تحققت هناك مصدرية مغايرة له مغايرة
لوحدة حقيقته وتارة بان لو تحققت المصدرية لزم كثر المعلولات
بل لانتا لهما في اذ اصدار عن الواجب شئ فان مصدرية ح بعد ما يكون
خارجا لا يجوز ان يكون معلولا لغيره بل يكون معلولا لواجب صادرا
عنه فيتحقق مصدرية اخرى بالنسبة اليه ويتسلسل وذلك لان ذلك قد علمت
ان المراد من الصدور او المصدرية امر حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر
عنها المعلول وكلامنا فيه لاني المعنى الاضافي يعبر عن لها احيانا اذ يكفي في تحقق
ذلك الامر فرض شئ واحد هو العلة والآخر فرض ايضا بانه لو صح الدليل لزم
ان لا تسبب عن الواحد شيئا كثيرة كسلب الشجر والجوهر عن الانسان وان شئت
بشيئا كثيرة كاتصاف زيد بالقيام والقعود وان لا يقبل شيئا كثيرة
كقبول جسم الحركة والسواد لان مفهوم هذا امغايرة لمفهوم ذلك وكذا الاتصاف
والقابلية فيعلم انما التركيب واما التسلسل والجواب ان سلب الشئ انتفاء
وقابلية له لا يلحق الواحد من حيث هو واحد بل بسببه كثره يلحقها هي
باعتبارات مختلفة فان السلب يقتضي اسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه
ولا يكفي ثبوت المسلوب عنه فقط وكذا الاتصاف يقتضي ان موصوف وصفة
والقابلية الى قابل ومقبول بخلاف الصدور والمعنى المذكور اذ يكفي نفس
ذات العلة المتقدمة فاذا صدر عن شئ واحد لم يلزم تعدد خصوصية
بل لم يلزم فيقول ان كانت العلة علة لغيرها فلكل خصوصية حادثة فلو ان
فلزوم تعدد الجهات انما يكون عند تعدد المعلولات واما تعدد الواحد

فلا يلزم ذلك بل قد يكون ذلك العلة نفس مخصوصة وكتب الشيخ البرهان
 لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب لو كان الواحد الحقيقي مصدرا للآخر
 كما وب مثلا كما هو مصدرا لا ولا ليس فيلزم اجتماع النقيضين قال
 الامام الرازي في المباحث المشرفة نقيض صدور آلا صدورا لا صدورا
 اعني صدور رب كما ان جسم اذا قبل الحركة والسواد ليس بحركة
 فيكون جسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك
 وكذا فيما قالوه والشيخ قد نفي على هذا في قاطبة فور باس الشفا بقوله
 ليس قولنا ان في الجنة راحة وليس فيه راحة هو قولنا فيه راحة وفيه
 ما ليس براحة فانه في الاول القولين لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان
 قال ومثل هذا الكلام في التقوط اظهر من ان يخفى على ضعفاء العقول
 فلا ادري كيف اشتبه على الذين يدعون الكيسنة والعجب ممن يغني
 عمره في تعليم المنطق ونفقه ليكون له الله عاصمة لذمته عن الفلعل
 ثم لما جاز الى المطالب الاخر عن استعماله حتى وقع في الفلعل الذي لم يكن
 منه الصبيح اقول ما ذكره بدل دلالة واضحة على ان هذا الجليل القدر
 ما تصور معنى الواحد وكونه مصدرا لشيء وان مثله كما قال الشيخ في
 ادعي انه يتكلم بالمنطق مع قودة محكما ارسطوطاليس هو وضمه
 ان هذا الرجل يتمنطق على المثل بئين منه ايضا يتمنطق على مثل
 الشيخ الرئيس فاضل الفلسفة البس منه ذلك منه بيا وضلا لا وحقا
 وسفاهة فاننا قد فررنا ان المصدرية بالمعنى المذكور نفس ماهية العلة
 البسيطة والماهية من حيث هي ليست الا هي فاذا كان البسيط حقيق
 مصدرا لا ولا ليس كان مصدرا لشيء ليس اية مصدريته لا وقد
 ان مصدريته لا هي نفس ذاته فيكون ذاته بغير ذاته قال العلامة الدواني
 في تنعيم كلام الشيخ ان صدور لا ليس صدورا وهو لا صدورا في النصف
 بصدورا لا افقة النصف بصدورا في ذلك كان له حيثما جاز ان يكون
 منتصفا من حيثية بصدورا ومن حيثية الاى بصدوره من غير تناقض
 واما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بها لغيره ولم يتناقض
 وتنفصلان اتصاف الشيء بامر هو لا اتصافه باخر فهو من حيث الاتصاف

يزنل

بذلك الشيء لا يتصف بالآخر فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة وفيه
 بحث اما اوله فلان اجتماع النقيضين في ذات واحد مستحيل سواء كان
 من جهتين او من جهة واحدة وشروط التناقض ووحدة مشهورة
 ولم يشترط احد في التناقض كون الموضوع واحدا حقيقيا واما ثانيا فلان
 فلان انتفاء ضد باجتماع كل مفهومين متين لغويين كالسواد والحركة في موضوع
 واحد كالجسم من جهة واحدة بل بان خلاصة الدليل فيه فيلزم كون الانصاف
 فيهما بها تناقضا ولم يقل به احد واما ثانيا فلان تناقض المتى المصدرية
 والآراء بط من المعنويات التي من شأنها محل على الذات استنفاقا لا طاعة
 انما يعبر بحسب هذا الجمل فنقيض صدور الشيء عن العلة رفع صدوره
 عنها لا لا صدوره كما ان نقيض وجود الشيء كونه موجودا لا وجوده
 وان كان كل من اللا صدور واللا وجود نقيضا لنفس الصدور والوجود
 لكن لا ضمير في اتصاف الموضوع بهما على هذا الوجه لانها ليست بنقيضين
 بحسب محل المذكور اقول لا يخفى على البصير المحقق والذكي الحقيق ان هذا
 غير وارد غنى ما ذكرنا به محجة وحققنا به الصدور من انه ليس المراد منه
 المعنى الاضافي المصدرى بل هو عبارة عن نفس ذات العلة البسيطة
 ثم انه قد عورض تحت المذكور بان بوجوه الاول ان كل ما يصدر
 عن العلة قبل ما يسميه وجوده ضرورة كونه امة موجودا وكل منهما معلول
 فيكون اتصافه عن كل علة حتى الواحد المحض متعديا واجيب
 بان لا يتم كون الوجود مع الماهية متعديا بحسب الخارج لما حقق من ان زيادة
 عليها في التصور فقط ولو سلم فلان ان كلا منهما معلول بل للمعلول انما
 رأتى المثل بئين منه الوجود او اتصاف الماهية به واما على رأي المذكور فبقا
 فهو الماهية لا بغير الثاني انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد صدر
 عن المعلول الاول الا واحد ليعتد الثاني وانه واحد هو انك وبهم جبراً
 فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم من كل موجودين فرض ان يكون
 بينهما علاقة العلوية والمعلولية ويلزم من كل موجودين منه امتناع
 وجود الاخراد لرفع واحد لعدم اولوية علوية لبعض الاخراد لبعض افراد
 بغيرها في المتواطئ وجميع ذلك ظاهر البطلان واجيب بان ذلك انما يلزم

لو لم يكن في المعلول مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات على ما سيجي
 بيانه وما كانت هذه الجهات والاعتبارات ليست عللا مستقلة بل شروطا
 وحالات يختلف بها احوال العلته الموجودة اعتراض بان لو كفى مثل هذه كثرة
 في ان يكون الواحد مصدر للمعلول لا الكثيرة فذات الواجب ان يصلح ان يكون
 مبداء للممكنات باعتبار ما له من كثرة التسبب من غير ان يجعل بعض معلولاته
 واسطة في ذلك وعلم ان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجب بان
 التسبب والاضافات لا تعقل الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت
 الغير لكان دورا واعتراض بان تعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوت
 والمتوقف عليها ثبوت الغير لا يعقله فلا دور والجواب ان المراد ان لا يصح حكم
 بالتسبب والاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاها السبب
 مسبوبا والاضافة منسوبيا فلا يصح حكم باستناده لثبوتها لزم الدور
 الثالث ان النقطة التي بين مركز الدائرة مبداء في ذاتها للنقطة الموضوعة
 على المحيط والجواب ان الحداثة امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يكون معلولا
 لشيء ولو سلم فمخى ذاة النقطتين اضافة قائمة بينهما اذ كل منهن اضافة
 قائمة فلا يكون فاعلا للمخى زيادة على ما هو المتعارف فيه ولو سلم فاختلاف
 حيثيات ظاهر لا منفع له الرابع ان الوحدة المعينة اذا اخذت مع
 وحدة اخرى حصلت الاثنيت لتلك الجملة ثم اذا اخذت مع وحدة اخرى
 حصلت الاثنيت لتلك الاخرى فيلزم من تغير المجموعين ان يكون الوحدة الماخوذة
 فيهما جميعا اثنين اقول هذا في الشيء والوحدتين لانه الثالث بل اختلف
 واوحد من عند لا يخفى والاستفاد بجواب امثال هذه الشبهات بضمج لاوت
 من دون فائدة فان قائلها ان لا يتغير على ذلك كون السبب بجهة بسيطة
 في علل الشيء فضلا من اثباته او نفيه او نفيها على طبيعة الامر والجواب ان هذا لا يقع
 والرياسة والاعمال الغدفة تقربا الى الجملة المسئلة الثانية ما انت رابيه
 بقوله ونقول ايضا ان المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة اذ عند
 تحقق جملة الامور المعبرة في خلقه والمراد به الامر الذي لا يخرج عنه شيء يتوقف
 عليه المعلول في التفسير شامل للعلته البسيطة لا يقال الامكان شرط في
 تامة العلة فلا يتحقق عليه بسيطة لا لا قبل الامكان ما خوذ في جانب المعلول

لانه من مصحح المعلولية في الممكن تأخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علته لان
 ذلك الاعتراف بتركيب العلة فان اجزاء المعلول اجزاء للعلته التامة بل لا نقا
 نقول الامكان من الامور العقلية التي لا تخضع لان في نفس الامر فانه عبارة
 عن كون الشيء بحسب ما به بحيث لا يقتضي الوجود ولا العدم ففقد
 ذات الممكن كاقية في صدق هذا المعنى السليم ولا شك ان الصادر عن
 الفاعل ليس الا ذات المعلول والامكان ينتزع منه كالتشبية ونظائرها
 لا الذات وصفه الامكان كما انه ليس الصادر عنه مجموع الذات والشيئية
 والمفهومية المبينة للعلته اذ جميعها معبرة في المعلول بمعنى ان ما لا يكون
 شيئا ولا معدوما ولا مابينا للعلته لا يمكن صدوره عنها لكن صدوره التوقفية
 لا يتوقف وجود المعلول عليها لانه لو لم يكن واجب الوجود حينئذ فاقا
 ان يمتنع الوجود ويصح والآلا ما وجد والمقدير وجوده والامكان
 العلة علته او ممكن الوجود فلا يخفى ان يتب وى جانب وجوده ولا بد
 فيكون حاله مع تمام العلة كى ولا معه فلم يكن ما فرض تمام العلة تمامها
 فلا تكون جملة الامور المعبرة في وجوده حاصلة وقد فرضنا حاصلة هذا
 خلف واما ان يمتنع احد بحسب من غير ان يصل الى رتبة الوجوب وهو
 يستلزم وجوبه المعبرة المستدعية لاستتانه المستلزم لوجوب ذلك الطرف
 فان قلت هذا منقوض اما اجمالا فلا لانه لو صح ما ذكرتم لزم وجوب احد طرفي
 الممكن لان ما وان لا اخر يستلزم استحياته الاخر لاستحياته وقوع احد الطرفين
 من دون مرجع واستحياته مستلزم لوجوب ذلك الطرف واما تفصيلا فلا
 لان ان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر واستناد كلا
 الطرفين متمنع في صورة التباين قلت اما في الاول فلا من معنى الامكان
 الذاتي ليس يتب وى سبب الوجود والعدم في الواقع لا امتناع ارتفاع النقيضين
 او اجتماعهما في نفس الامر بل الممكن لا يكون فيها الا مع احد الطرفين والامكان
 كما اشترنا اليه اعتبارا عقليا بحسب بعض مراتب اى بهية الامكانية الى اعتبارها
 من حيث هي دون اعتبار امر دونها وما وهذا كما ان للماهية اى لا تتحقق فيها
 لوجود والعدم التي بعينها بالامكان ليست بنباتة لها في نفس الامر بل في
 الماهية المحبوسة بذاتها مع قطع النظر عن علتها وان كانت هذه المراتب ايضا

من مراتب نفس الامر كمن الواقع اوسع من تلك المرتبة والامكان مفهوم سلبى
وتحقق السلب في مرتبة من الواقع لا يوجب تحققة فيه ويحصل ان الممكن يوصف
بالامكان بغير وجوده في الواقع في دفع النقص للمادة بغير تحققة وانما في الثاني
الارتفاع في مرتبة انما ارتفاع النقيض في ذات امتناع طرف لم يستلزم وجوب الطرف الاخر لان جابيه لا يوصف
لان الامكان المستحيل مستحيل كونه في ذاته المعلوم يجب وجوده عند تحقق
العلة الشاملة وهذا الوجوب يحصل للمعلول هو الوجوب بالغير فلا ينافي
الامكان الذاتي المتنافي للوجوب بالذات فيكون واجبا بغيره ممكن بالذات
بل الواجب بغيره مستحيل الا ان يكون ممكنا بالذات لاننا لو اقمنا تامة ما يمتنع
بشي لا يجب له الوجود والا لزم كونه واجبا بنفسه وبغيره فيلزم تدارد
العنتين المستقلين على معلول واحد شخصي وتخصيصي ولا عدم
والا لزم اما تخلف مقتضى الذات وانما اجتماع النقيضين وقد ظهر
من هذا ان من خواص الممكن قسمه عليه بالشئ المطلق في كل من الواجب بالذات
والممتنع بالذات لا يجوز ان يجب او يمتنع بالغير كما علمت ولا ان يكون بالغير
ايضا لاستلزامه ان تواردا العنتين او التناقض او تخلف مقتضى الذات
مبدأية يزول بها ما غلب على اوصاف العدم من ان تأثير العلة لا يجوز ان
يكون حال وجود الاخر والا يلزم تحصيل حاصل كون الشئ موجودا لا يمتنع
تأثير العلة الفاعلية فيه لان الشئ اذا كان معدوما لم وجد فاما ان
العلة يكونها مقيدة لوجود حاله العدم او حاله الوجود او في كل اثنين جميعا
لا جائز ان يغير وجوده حاله العدم او في كل اثنين جميعا والا لزم اجتماع
الوجود والعدم وهذا خلف فاذن يغير وجوده حاله وجوده المتفاد من العلة
ولا يلزم تحصيل حاصل بالمعنى الذي هو في ال فان تحصيل حاصل بنفسه ذلك
التحصيل ليس مستحيل انما المستحيل تحصيل حاصل بتحصيل اخر غير ما فرض
انه حاصل به ابتداء اعلم انك لا ايقنت انه كلما وجد العلة بجميع جهات
التأثير وجد المعلول ضرورة لزم بحكم عكس النقيض انه كلما انتفى المعلول
انتفت العلة انما بداته او ببعض جهات تأثيرها واذ انت ان وجود
الممكن يقتضي وجوده وعدمه العدم علة ظهور ان العلة انما لطرفي
الممكن اعني وجوده وعدمه امر واحد يجب لوجودها وجوده وبقية ما قد

اما عدمه السابق فبقدر ما السابق واما عدمه اللاحق فبقدر ما اللاحق فظهر
ان كل علة مقضية فهي مع معلولها ممكن كثيرة ما يقع الاستدلال من اهل الميت
او عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فما قيل ان الفاعل قد تقدم على المعلول
فليس المراد منه الفاعل باهو قائل بل بذاته باعتبار اخر غير جهة انه بها يكون
فاعلا والعلل الذي نشأ من الاوهام العامة في عدم وجوب كون العلة
مع المعلول حيث وجوا الا ان يبقى بعد الاب والبنار بعد البناء والتمسك
بعد النار وانما نشأ من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات في ان ابن ادم كانه
علة طرحات القينات وانما تلك الحركة علة لاجتماع مادة وذلك الاجتماع
علة الشكل ما تم اخفا ذلك الشكل فتمت بوجبه طبيعة اللين من الشئ
على نحو من الاجتماع وكذا الاب علة طرحة المني الى الرحم وتصوره جونا
وبقاءه حيوانا فعلة وايضا الصنوبر وكذا النار ليست علة للحجارة بل
لان يبطل البرودة المانعة لطول السحونة وانما حصول السحونة في الماء
واستحياته الى النار فبالفاعل الذي يكسرها العناصر صورها وقد برهن على ان
علة كل جسم امر عقلي بالضرورة كاشية اليه بحيث التلازم بين الصورة
والهيوالة والصورة كيف يكون نارة علة لوجود نار او لا نارة حاصي بالقدم
من نار اخرى وبالجملة فكل فرع متفق للافراد في المعنى النوعي لم يكن لها بد
من وجود علة خارجة عن النوع فقد ثبت ان العدل ان بقية ليست علة
بالذات فهي معداة ومعينات وبالجملة على بالعرض والفاعل بالحققة
مبدأ الوجود ومغيره كفي عرف الالهيين وانما ما يطلق عليه الفاعل
في الطبيعيات مما لا يغير وجوده غير التريك فقد دريت انها معداة وليست
علة بالذات فالجسم لا شئ له على الهيوالة انه يهيى لخص القوة والاعمال
لا يكون علة للوجود والتحصيل وكذا الصنوبر اذا لا وجود لها من دون
الهيوالة والا يبادى موقوف على الوجود فلو كان جسم او صورة علة للوجود
شئى كان العدم مقيد للوجود فلا استقلال لهذه الاشياء في الوجود
بل بحق ان نسبة الالهى ولو صحت فهي تكون لامداد علوى وانما هي في الحقيقة
للوجود ومصطفى وشروط ومعداة ولما ثبت ان خطا العلة من الوجود
يجب ان يكون او كد من المعلول فالعرض لضعف وجوده لا يكون علة للوجود

الموجود والمركب عنه بسيط لتقدم البسيط عليه فلا يكون جسم عنه
العقل ونفس لا المحسوس عنه للعقول ولا المتعلق عنه للمفارق فهذه
ما استقر عليه حكما وقد اشتهر من الفلاسفة الاقدمين ان المؤثر في الوجود مطلق
هو الواجب تعالى والغيب كل من هذه وهذه الوسيط وان كانت عقولا فلا
كلا اعتبارات وانما شرط التي لا بد منها في ان تصدر الكثرة عنه فلا دخل
لها في الايجاد بل في الاعداد ورتب استبدل عليه بعضهم بما حصل ان الذي
هو بالقوة سواء كان عقلا او جسما لا يفيد وجودا اصلا والا لمكان للعدم
الذي هو القوة شرط اخرج الشيء من القوة الى الفعل فيكون العدم جبر
عنه الوجود وهو محال وهذا الوجه ان استحسنا القدم لكن يرد عليه
امورا احدها ان الامكان المعبر عنه بالقوة وان كان امر قابلا للممكن الموقر
باعتبار ذاته لكنه يترتب له في نفس الامر ان الترتيب له فيها هو الفعلية و
الوجوب بتجصيل الفعل اياه وهذا الاعتبار وان كان في مرتبة من مراتب
الواقع لكن لا يجب انصاف الموجود به في الواقع على ما علمت ان الواقع اوسع
من تلك المرتبة وثانيها انه سلكا سلمنا كون الامكان صفة ثابتة للممكن
في الواقع لكن لا يلزم من ذلك انه اذا كان في علل الشيء يكون في علل كشيء
كونه ممكنا بل الفعلية من جهة وجوده كما ان ثبوت التولية للحيوان مثلا
لا يدخل له في حكمه واحده ولو سلم ان فعلية لا تحصل الا بمكانه تكون
لا يلزم كونه جزوا المفيد للوجود بل ربما يكون شرط وطارحا كانه من خلية
الهيولى في تأثر الصورة عند من يحوز ان يكون لها تأثيرات انما هي تعيين
وضع الصورة وتخصيص اثرها بها لا لان يكون الى ذرة هي الغاية القوية
كيف ولو لم يكن عندهم مدخلية للامكان ولو شرط لا تنقض قائلهم
في صدور الافلاك عن العقول بواسطة جهة الامكان والامكان عدمي
فاين المخلص من وسط الامكان وثالثها ان الامكان وان كانت صفة
ثابتة للممكن ليس ذات الممكن وحقيقة محض حيثية الامكان حتى لا يكون لها
حيثية اخرى سوى كونه ممكنا وحضوره عند المثاليين القائلين بان الوجودات
العارضة لا حقايق متخيلة الذات المشتركة في مفهوم شامل عرض لها
فكيف يلزم من نفي وسط الامكان نفي وسط الوجود فلا يكون الممكن

ما اثبت

في اثبات هذا المطلوب انما يفيد ان القوة الضعيفة وانما ما ذكره صاحب
الاشراق في الهياكل بقوله فيجوا به العقلية وان كانت ففانه الا انما
وسائط وجود الاول وهو الفاعل وكما ان النور القوي لا يمكن النور
الضعيف من الاستقلال بالانارة فالقوة الظاهرة الواجبة لا يمكن
الوسائط لو فرض فيضه وكل قوت وفي حكمة الاشراق بقوله وكما ان تصور
استقلال النور انما قص بظاهره في مشاهدته لغيره دون غيبه التام عليه
في نفس ذلك التأثير فورا لانوار وهو الغالب مع كل واسطة والحاصل
فعلها والقائم على كل قبض هو بخلاف المطلق مع الواسطة ودون الواسطة
ليس بشئ من ليس فيه ثبوت فلو كان في القوة والمثانية اقوى بحجة
الاشراق عند العالم بقوا وحكما القوس والاقدميين بل يمكن تنبيه بقوا عند
اشراقية لكن يجب ظاهرا الاقضية الامر ان لا يجوز الاكتفاء في اسلوب
المباحثة والمناظرة ولنا بفضل الله تعالى ونعمة بربنا حكيم على هذا المقصد
الشرقي اوردناه في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية فيما في قوله
كل موجود فاما ان يكون مختصا بشئ ساريا فيه ان ينقسم بانفسه او لا
فاذا كان الواقع هو القسم الاول يسمى الترتيب حاله والمراد فيه محله
وقد فصلت الكلام في تفصيله محلول فتذكره ولا بد ان يكون لاصحاحه
لصاحبه في الوجود والا لا يمنع حلول بالبداهة فلا يخفى ان يكون المحل
مختصا في الوجود الى حال فيسمى المحل هيولى ومحال صورة او بالعكس
فيسمى المحل موضوعا ومحال عرضا وباقرا من تعيد الحاجة بالوجود اندفع
ما قاله ارج المبيد المناسب ان يقال ان الافتقار انما ان يكون من
الطرفين وهما الهيولى والصورة او من طرفي حال فقط وهو العرض
وحله موضوع ثم ان الموضوع احق مطلقا من المحل كالعرض من محال
ومن وجد من محال كالعرض من المحل وبين الموضوع والعرض مباينة كلية
ان اريد بالموضوع المحل القائم بنفسه كقوله بعضهم وقرينة ان اريد
المتضمن من محال كخرج من التقسيم قل بعض ان راجح لوجوده في خارج
من التقسيم مع ان الفصل معنونه ويلمز التكرار في ذكر الهيولى والصورة
كما سيجي اقول ما ذكره المصنف الا انما هو تقسيم الموجود الى محال والمحل و

والمراد من فيه بيان ان ما ذكره بعد ذلك فهو بيان مفهوم مجوه
والعرض واقسامها الاولى وكونها الهوتة تارة من اقسام المحل وهي ل
وطور اخرى اقسام مجوه هي لاخذ ورفية فيجوز ان يكون شي واحد قسلا مور
كثيرة بحسب اختلاف اطوار النفس واذ اثبت هذه النقطة مجوه هو الهيئة التي اذا
وجدت في الاعمى كانت لاني موضوع واعلم ان نقطة في وان كانت مستعملة في
مع كثرة انا بالاشارة ان او بالاشارة التشبيهية كما يقال في المكان وفي الزمان
وفي حقيقة والوض وفي الغاية وفي الكل وفي الكلي الى غير ذلك من الصور الا اننا
يعني في قولهم مجوه مائة في الوجود لاني الموضوع الاختصاص التام فلا يشك
الاممية فيه عن المثركات في وضع لا جود لفظ في كل شيوع والمجمعة
بالكلية حتى يتبين كون شي في العام وكون الشيء في الزمان والكل
وبعد جواز الانتقال لامتياز عن المكان وتخصيص غيره اذ اللفظ اذا كان
مشتملا على ما ذكر من القيود فلا معنى لاولا لا يخرج الى سمي بل ينصرف
الى معناه المراد بقرينة لفظية او معنوية لا يقال يجمع الكل الاشياء الى
فيكون مشتملا على ما ذكره لاننا نقول به جمع الكلام في الاشتمال والاحالة الى
الظرفية ولا شك ان ظرفية الزمان ليس بمعنى ظرفية الكون بل وكون الشيء
في مكانه وكونه كنه في شيء وجع اي حين اراد لفظا ما به في تفرقة يخرج
عنه واجبا للوجود اذ ليس له وراه الوجود ما هيته اذ المراد بالما هيته ما يكون
في الوجود او ما يوجد في الكلية فيه وقد علمت في صدر الكتاب ان الصور العقلية
للاواع مجوهية جوهرة وان كانت الاعراض قائمة بالذهن بحسب هذا النحو
من الوجود لصدق مفهوم مجوه عليها على من ذهب القائلين بحصول حقائق
الاشياء في الذهن دون امثالها واشتراكها واقا عند القائلين بالاشتمال
والاشتراك فلا يكون فلا يكون تلك الصور الا الاعراض فقط موجودة جوهرة
خارجي كسائر الاعراض القائمة بالنفس وانا العرض هو الوجود في الموضوع
فقبل الانسب ان يقال هو كمالية التي اذا وجدت في شيء كانت في موضوع
لذلك بل هو كون الصورة العقلية للمجوه مجوهة وعرضا معاك التسمية بغيرها
افلا لا يستبعد في كون شيء واحد جوهرة ذهنية وعرضا خارجيا وايضا
اندرج شي واحد تحت عقولتين بان يكون صدق احدهما عليه بالذات

وصدق الاخر عليه بالعرض مما لاف وفيه ولا بطلان بعينه فكما ان الاشياء
في شيء من ارج تحت مقولة مجوه بالذات وتحت مقولة الكم والكيف والاشياء
وبعضها بالعرض كذا في الامر في اصل منه في الذهن من ارج تحت مقولة الكيف
بالذات وتحت مع حقيقة مجوهية التي دا عرضيا فيكون مندرجا تحت مقولة
مجوه بالعرض فيكون شي واحد جوهرة او عرض من جهتين ويكون قد حصل
ما هيته مجوه في الذهن من دون انقلاب الى الكيف كما اركبه السيد السيد
وارتقاب ما به كية المحقق الدواني من ان الكيف على العلم والصور النفس
من باب التجوز والتشبيه ولفظ هذه الوجودات في دفع الاشكالات
الواردة على القول بالوجود الذهني وزيادة تفصيل المقام مع الحفاظ
على القاعدة اخفاظ الذاتيات مع تبدل الوجودات انا نقول ان النفس
الانسانية قوة انتزاع المعقولات الكلية عن الاعيان في رتبة ولا شك
انها عند انتزاع هذه المعقولات المنتزعة بتأثير بكيفية نفسانية على
والحق وقالوا اذا اقتضت حالت عند العقل لم يقد الا هذه الصورة العقلية
وتلك الكيفية النفسانية هي هذه الصورة العقلية وهي قائمة بها هيته
لها فلذا افترس العلم بالصورة الى صفة من الشيء عند العقل وما دل
الذي على انه يحصل الحقائق العينية لا من حيث وجودها العينية في الذهن
صحة جواب العلم لكل مقولة من تلك المقولة في شكل الامر واسميته
الحق والصدق الاشكالات المشهورة المسفورة في الكتب ككيفية الكلام
لا يعني على المنتزع وتحقيق حق فيه انه لا يوجد في خارج شي كثر
ويوجد معه صفاته واعراضه كالابيض والاضاكن والاشياء وغيرها
منها موجودات بوجود زيد فان في خارج ما هو زيد بعينه الابيض
والاضاكن والكتاب ولا يلزم من اندراج زيد تحت مجوه بالذات
وكون مجوه ذاتيا له ان يكون ذاتيا لتلك المفهومات ايضا فلكذلك لوجود
الذهني فان من جملة حقائق الكلية العلم وهو من انواع مقولة الكين
بالذات واذ اوجد فرد منه في الذهن قائما بتعيين ذلك الفرديات
بحقيقة المعلوم كما ان الجسم انما يؤخذ في شيء اذ الحار متكما متكاملا متجزئا
وبها يتعين حقيقة هذا الجسم كذا في العلم انما يوجد فرد منه في خارج اذا

اذا اخذ بحقيقة المعلوم فكان العلم جنس القريب والكيف جنس البعيد
وتعريفه وتخصله انما هو بانضمام حقيقة المعلولة اليه واتحاده بحيث
يكون في الواقع ذاتا واحدة مطابقة لها وهذه الذات الواحدة علم من حيث
جنسها القريب وكيف من حيث جنسها البعيد ومن موقلة المعلوم من حيث تحققها
وتعريفها كما ان زيدا في نخل برح حيوان من حيث جنسها القريب وجوهر من حيث
جنسها البعيد ومن موقلة الكم والكيف وغيرهما من حيث وجوده ونشأته
فان في المعلوم معناه اتى بالعرض مع الموضع فصح ان العلم من موقلة الكيف
والكيف ذاتي له من حيث انه علم وهو في الواقع عين حقيقة المعلوم وعلى
هذا لا يتوجه الاشكال بان العلم كونه من صفات النفس وجب ان يكون
من موقلة الكيف ومن حيث انه موقلة المعلوم وجدت في الذهن بحيث
ان يكون من موقلة المعلوم فيعلم ان يكون حقيقة واحدة من موقلتين و
كذلك سائر الاشكال من لزوم كون الذهن متصفا بالضرورة والبرودة
واجتماع الصنفين واتصاف النفس بصفات الاجسام وحصول السموات
بعضيتها في العقل عند تعقدها كلية في محال كنه تخيلها جزئية لان محصل
هذا التحقيق ان العلم من موقلة الكيف واما بالذات لكونها جنس المعلوم
المعلوم متحد معه في الذهن ومن تلك المعقولة بالعرض كما ان زيدا من حيث
ذاته من موقلة الجوهر ومن حيث انه اب او ابن من موقلة المضاف وقد راجع
المحقق الذي انما يتبع عبارات القدماء ان العرض والعرض متى اتى بالذات
ومتغايران بالاعتبار فان الابيض والبييض امر واحد بالذات مختلف
من حيث اخذه لا بشرط بشئ او بشرط لا بشئ كما لاقى الصورة والفعل
والفعل واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار المذكور في هذا القياس وجوبه
سائر الاشكال ان يقال كيفية العقلية قد تكون متحدة مع مفهوم اجمع
الضدين وشركا لباري ائى واضحا فذلك المعلوم كيفية خارجية متحدة
عرضيا مع تلك الحقيقية الباطنة مطلقا او من بعض الوجوه فان ذلك لم يمس
اعمالا ودينا ثم الجوهر ان كان محلا لى الجوهر اضر بحيث يتحصل منها حصة
طبيعية ونوع طبيعي فهو الهوى وباقية ناهية المحل انه دفع النفس بجم
باعتبار كونه محلا بالاعراض وبالنفس باعتبار كونه محلا للصورة بجم

فان كان

فان كان حاله هو الصورة بالشيء المذكور فاقبل وان لم يكن حاله ولا
محلا فان كان مركبا منها فهو جسم طبيعي وان لم يكن كذلك فهو كغارق وان
كان متعلقا بالاجسام تتعلق الله به وتنصرف هو النفس والاله هو العقل
وفي هذا التقسيم نظر فان كون الجوهر المركب من جوهرين من حيا والمحل
متنوع في الجسم الطبيعي غير معلوم بل ان كان جوهره عقلي او نفسي من غير
يسمى بمنزلة الهوى والصورة في الاجسام فالاول في التقسيم مادة كنه العقل
وهو ان يكونا معا نوع جسماني او جهة واحدة او خارج عنه مفارقة له في
ينقسم الى ما يدبر الاجسام وهو النفس والى ما يدبرها ولا يكون لها
علاقة وهو العقل والجوهر الذي هو نوع جسماني كالسما والارض
والماء والهواء والى المحل هما الصورة موضوعية كانت او جسمية و
الهوى فان طبيعة جسم جزئية لا توافقه في آله من اجزائها هذا على قدر
من يرى ان الجسم صورة جزئية وافرى طبيعة قيل هو جوهر في ذاته
منقوض بالمكان عند القائل بكونه بعدا مجردا جوهريا اقول القائل
لا يقول ببعض من جهة والقائل بها لا يقول بالبعد المجرد وقد اشترنا
الى ان التقسيم على راي بعض الحكماء والجوهر ليس جنس لهذه الجهة
اذ لو كان جنس لكان ما يدخل تحت مركب من جنس وفصل بينا على
ان كل ما له جنس له فعل وليس كذلك لان النفس ليست مركبة
منها لانها العقل الماهية البسيطة كما ان فيها اذ تفعل كل ما يهتد
حصولها في الذات العاقلة واذا كانت الماهية المعقولة بسيطة
فلا تكون مركبة والا لزم بانها تفعل ما تفعل الماهية البسيطة كما
فيها ضرورة ان تفعل ما تفعل المحل هذا اختلف وفيه نظر لان استجاب
انفهم المحل انهم الحال انما يكون في القسمة المقدارية بالوحدات
دون القسمة المعنوية وان كانت باجزاء خارجية من المادة والصورة
فصلنا عن الاجزاء العقلية المحولة على انه لا يلزم مما ذكره عدم جنسية الاله
بعض ما تحت وهو لا يستلزم المطلوب من نفى جنسية مفهوم الجوهر
والقائل ان يقول في نفى جنسية مفهوم الجوهر للجوهر ان الماهية التي تحل
عليها جوهرها ان يكون بسيطة فهي لا جنس لها والا لاحتاجت الى

مميز بها عن النوع الا اذا اخلت جنسها فيكون تلك الماهية مركبة
وقد فرضنا بها بسيطة هذا خلف فاذن الماهيات البسيطة التي يحل
عليها يجوز ليست انواعا ولا جواهر يكون جنس لها وان كانت الماهية
التي يحل عليها يجوز مركبة وكل مركبة فنية اجزاء بسيطة كما علمت فلك
الاجزاء اما ان تكون غنية عن الموضوع او لا فان لم يكن كان يجوز متوقفا
بما يحتاج الى الموضوع لا يكون غنية عن الموضوع فلا يكون جوهرا وقد فرض
انه جوهرا هذا خلف وان كانت تلك الاجزاء غنية عن الموضوع ففقد
عليها انها جوهرة صدق واجب لا صدق جنس لانواعه واذا كان يجوز خارجا
عن جميع الاجزاء كان صدق على الكل صدق واجب لا ذاتي فلا يجوز
شيء من الماهية بهذا غاية ما يمكن به القائل بعدم جنسية جوهرو
بحرارة لانه بوجهين احدهما النقض بحسبة سائر المقولات بل سائر
الاجناس مطلقا بل بان مثل هذا الابل في والثاني ما اوردته في الاشكال
الاربعة وهو الوجه الذي يحل به العقدة في الطرفين ومن اراد فليطلب
من هناك والثاني انه قد تقرر عندهم ان الجنس في المركبات في جهة واحدة
من المادة والفصل من الصورة ونبت ايضا ان الجنس عرضي بالقياس
الى الفصل كما ان الفصل خاصته له ومن هاتين المقدمات يلزم خروج
الصور النوعية وحبسية عن حقيقة جوهرو ومهنية بمعنى ان اندراجها تحت مفهوم
جوهرو كان اندراج المفردات تحت اللازم العرضي لا كان اندراج الانواع تحت جنسها
لا يقال عدم كونها جوهرا في ذاتها يستلزم كونها عرضا مندرجا تحت احد المقولات
النوع الوحدية ويلزم تقوم جوهرو بالعرض لا بالقول لان الماهية البسيطة
خارجا عن المقولات واقعة في ذاتها تحت شئ من المقولات ولا يتبع
هذا في حصر المقولات في العنصر كما صرح به الشيخ في قاطب السمعين الشفاء
من ان المراد باحصاء الممكن فيها هو كل ماله من الاشياء والثاني هو
مندرج تحت واحدة منها بالذات ولا يجب ان يكون لكل شئ حدة
واللازم التسلسل بل من الاشياء ما يتصور بنفسها لا بجهة كما لو جود
وكثير من الوحدات فان قلت يلزم مما ذكرته ان جوهرة النفس
الانسانية في حدة ذاتها مع جوهرة وقياسها بذاتها وهو مستبعد جدا

الاول

القول ان الانسان مركب من البدن هو مادة ونفس التي هي صورت
فيكون صورت التي هي نفس خارجة عن حقيقة جوهرو وماهية بالبيان المذكور
قلت ممكن ان يجاب عنه بان النفس الانسانية بها اعتباران احدهما كونها
صورة ونفس والامر كونها ذاتا في نفسها مع قطع النظر عن تدبيره ونفسه
البدن ومناط الاعتبار الاول كونها موجودا بغيرها ومناط الاعتبار الاخر
كونها موجودا بنفسها وبعد تمهيد ذلك نقول كون الشئ واقعا بحسب اعتبار
وقوعه في نفسه تحت مقولة لا بوجوب كونه واقعا بحسب اعتبار واقعي تحت
تلك المقولة بل ولا تحت شئ من المقولات اصلا في النفس وان كانت
بحسب ذاتها جوهرة وبحسب نفسيها داخل في مقولة المضاف كما مر لكن
بحسب كونها جزءا للجسم باعتبار وجوده مقومة لوجوده باعتبار ان لا يجب
ان يكون جوهرا كما في سائر الصور المادية على ما سبق فيكون النفس جوهرا
بجدة ام حيث كونها مقولة لوجود جسم صادق عليها وعلى جسم بالمعنى الذي
هو به مادة مع الجسم بالمعنى الذي هو به جنس غير صحيح عندنا وان كان
خلاف المشهور وما عليه الجمهور فان كونها حقيقة شئ وكونها جزءا حقيقة
شئ اخر ولا يجب الاتفاق بين الاعتبارين وما ذكرنا ارتفع الاشتباه
وزال الاستبعاد الذي وقع لبعضهم في حصول التكيب الحقيقي بين المجرود
والمادي بحيث يكون مجزعا اما واحدا بالحقيقة وظهر وجه النقض كما ذكره
السيد الشريف في هوشه حكمة العاين بقوله واما ان الانسان ماهية مركبة
من جزئين احدهما البدن المادي والثاني النفس المجردة فليس كذلك
لان كلامنا تحت جنس افراد النفس تحت الجوهرو المجرود والبدن تحت جوهرو
المقارن فلا تركيب بينهما اصلا اذ قد بينا ان حال النفس من جهة كونها
صورة ومقومة بغيرها من جهة ذاتها بذاتها ثم ان ههنا طريقتان
في نفى جوهرة النفس وما فوقها من العقول بمعنى عدم كون جوهرة لها
وهي تلك لو نظرت حق النظر الى ماهية الشيخ الاتري صاحب كتاب
التلويح وحكمة الاشراق من كون النفس وما فوقها حقيقة نورانية صافية
حكمة الاشراق وكونها آنية صرفة باصطلاح التلويحات والمال واحد
اذ الظهور والوجود مفهوم واحد وحقيقة واحدة وقد بين بالاصول

الاشياء اقية كون النور والوجود حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل
والاختلاف بين احوالها وبين مراتبها ليس امر ذاتي ولا بامر عرضي بل بالاختلاف
بينها انما بعد نتيجة ذلك بعضها ونقص الاخر في اصل حقيقة النورية الوجودية
لعلنا منذ ان الذوات المجردة النورية بذواتها تحت عقولنا وان كانت وجودها
لا في موضوع فذلك هذه القاعدة فان لها عظميا ذهيبا منه جمهور
القوم ثم برأيه كنه في دفع شكوك يستوضح لذلك في تحقيقها فقد ثبت
في ذلك ما يتقوا لاحقا ان اصولها صوابا وباطلا وكسبا بها ليس مما
يكون مفهوم الجوهر حيث لها في يكون في مرتبة متأخرة في الوجود الهوي
وحيث الطبيعي يكون بعد حسب ذاتها عن ان يكون جوهر بالذات فان
الهوي معلول للصورة والعلة لو لم تكن اولي بالجوهرية من معلولها فافق
من ان تكون مادية لا فيها وحيث الطبيعي يكون بعد حسب ذاتها عن
ان يكون جوهر بالذات معلول للصورة بتوسط الهوي وايضا يجب ان
من الهوي والصورة والمركب على جميع الاعضاء والمجموع لم يزد على
الا بالاجتماع وهو لا يوضح جوهرية ليست الوجودية الا بالهوي
والصورة فلم يحصل هناك جوهرية الهوي وجوهرية الصورة فاذ لم يكن
جوهريتها في ذاتها فذلك لم يكن جوهرية جسم في حد ذاته فثبت
وتحقق بما قرنا ان مفهوم جوهر عرضي عام لا جوهر كما هو مقصود المص
ولا بطلان احد ان هذا عناق لما بيننا في مباحث الصورة النوعية من اثبات
جوهريتها في الاشياء البية واما اقسام الوجود الاولية المسماة بالمعقولات
فثلاثة كما هو المشهور اربعة عند صاحب كتاب البصائر جوهر والكيف
والكم والنسبة وحسب عند شيخ الاشراق وهذه الاربعة وحركة وذكر
حجة اثبات هذه المعقولات في الخمس وهي ان الالهية التي هي وراء الوجودات ان
يكون جوهر او اما ان يكون غير جوهر اي تعينية وكل تعينية اما ان يتصور
في ذاتها او لا فان لم يتصور في ذاتها فهي الحركة وان تصور في ذاتها فان لا يعقل
دون القياس في غيرها فبها الاضافة وما يعقل دون القياس في غيرها اما ان
يجب لذاتها المساوات والتفاوت والتجزئ او لا يجب فان اوجب في لكم
والا فهو الكيف وقال في التلويح وفي حقيقة متى وابن والممكن والوضع

لا يعقل

لا يعقل الا ان يعقل الاضافة قبلها في ما اذا كان جسم في المكان لم يحصل له
بيته الاضافة اليه وهي اضافة خاصة وكونه فيه ليس وجودا له بل وجود
اضافة فاذا كانت الاضافة ذاتية للكل وكل ذاتي عام اما جنس او فرد
جنس فالاضافة نعم هذه الاشياء فليس باجناس عالية والعقل والانعكاس
تضاف تارة الى الفاعل وتارة الى القابل فنفس الاضافة هي استحقاق القوة
والعرض عليه بخاتمة للمعلم الاول والجمهور فاجب بان المعقولات ليست مأخوذة
عن المعلم الاول بل عن شخص فين غوري يقال له ارحم طمس وليس له بهن
على خمسة عشر البهائم هو الذي ينسج الكرم والكيف والابن والمني والاشياء
والممكن والوضع والعقل والانعكاس واعلم انه اذا كانت هذه الاشياء
هي لاجناس عالية فظان لا يكون لها حدة اذ لا جنس لها ولا فصل وقد
علمت ان الوجود ليس بجنس لما حقه والعرضية التي تقسم السعة هي من
لوازم الاعراض لانها تقول للسواد والبياض وبزها ثم يعقل اضافة
الى الموضوع فتستبين الموصوفات تابعة لمهيتها العرضية كما ذكر في تعريف
كل من المعقولات يكون رسمانا فاضاها لا غير اما انكم هذا هو الحق الذي
يعقل الحداثة واللام واذا ان يقال هو ما يقبل التجزي والاشياء
لذاته اذ المسماة التي في انكم فتعرف انكم به يستلزم الدور لا يقال
انكم فترتم ان التجزي والفصل من الانعكالات الحادثة لا يقبل غيرها
وهي اوجبت ان التجزي مع ما فيها جهل به انكم لذاته لا تقول التجزي
والانعكاس بالفعل لا يقبل الا الحادثة وان كان المقدار تعينها له وان
التجزي الذي هو بمعنى المكان ان يتوهم فيه شئ غير شئ فهو انما يلحق الكرم
لذاته وبغيره من الاشياء بتوسطه فلا منافاة فيقول لذاته خرج انكم
بالعرض كحق انكم او في حد ذاته او المتعلق به وينقسم انكم بالذات الى
منفصل وهو الذي ليس لاجزائه امكان حدة مشترك يتلاقى عنده والمراد
بالحدة ما يكون نسبة التجزيين نسبة واحدة فلا يكون له اختصاص باحد من
دون الاخر كالنقطة بالقياس الى الخط وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح
بالقياس الى الجسم والآن بالنسبة الى الآن والمراد بالحدة المشتركة هو حدة
الواصل وهو الذي وجوده بحسب الوهم لا حدة الفصل الذي هو في الخارج

بحسب القطع لانه ليس متساوي النسبة للجزئين بل يختص باحدهما دون
الآخر والآن لا يكون الا واصلا بخلافه ودالبا فيه فانها قد تكون فاصلا
ايضا والحد واجب كونها في لغة بالسوء لانه قد يكون والالكانة اجزاء لا
حدود اقليم ان يكون التصفيف ثلثين ثلثين فاحد ويجب ان تكون اوضاع
لكميت المتصلة قائمة بها لا داخلية فيها كالتعدد هذه التمثيل لاخصار لكم المتصل
في العدد اما باعتبار اوضاعه بجزءه فخرج اقل لكم المتصل وان استحقاقه
في خارج فضلا عن وجوده عند بعضهم كاستثباته وانما لم يكن بين اجزاء الورد
ويجب الوحدات مشتركة فان خمسة اذا قسمت الى الثلثة والاثنيين كان
الثالث جزء من الثلثة وخارجا عن الاثنين الباقين فلم يكن ثمة امر مشترك
بين قسمي خمسة وذهب بعضهم الى ان القول بوضع اخر من الكمية المتفصل
فانهم قسموا الكمية المتفصل الى القاد وهو العدد وبخلافه وهو القول واما
احتجوا بان القول ذو جزء بالفعل وكل ما هو كذلك فهو ككمية متفصل وبحجاب
منع الكمية وانما كان كذلك لو كان ذا اجزاء لانه والقول فخرج مع قطع النظر
عن الكمية فليست الكمية داخلية في حقيقة القول وان كان بوضع له كمية
من حيث العدد وتوهموا ايضا ان القول والخفة لا تصافها بالماوات و
اللامات وات من اقسام الكمية المتصل وقوتها ميلان بجزء كان بحسب
الى الوسط او الى الوسط وليست في نفسها بكميتين فالمات والتفاوت
في كفتي الميزان برصا الى المقاديرها في جذب العود وشدة احديهما فيه
فاذا اشتد الجذب لاحد الكفتين لزيادة الشغل يستمر تفاوت الكمية
من لوازم الشغل والخفة بحسب تركبها باعتبار رزما او مافة حركة والى
متصل وهو الذي يكون لاجزائه المفروضة حدة مشتركة وقد سبق في اوائل
الكتاب تفصيل لما في المتصل والفرق بينهما ما اخذ مفصلا لكم والمتصل
والمتفصل اللذان هما فصلا لكم ليس في الاعيان اميرين زائدين على طبيعة
جنس حتى يلزم ان يكونا من مقولة من المعولات فيكون العدد من مقولتين
يكذا قال صاحب المطايعات واقول فيه نظرا اذ قد علمت ان كون الفصول
خارجة عن المعولات لا يقدح في محصر المذكور ولا يلزم ان يراجع الشيء تحت
مقولتين بالذات اذ الفصل من مقولة بجنس العرض وليس في ذاته من مقولة

اصلا على ان ما ذكره عايد حين زيادة الفصل على جنس بحسب العقل فان
كلما منها معنى لاخر في طرف التحليل فان كان الفصل من مقولة بجنس فيكون
نوعا لا فصلا والآن في الكلام عايد ولزم الدور والتس وان كان من مقولة اجزاء
يلزم تركب النوع من مقولتين فالق ما ذكرناه قار الذات اي ذي وضع ثبت
اجزائه بجمعة في الوجود مع ثباتها في الوضع والاشارة وهو المقدار كخط
المرسوم بانه طول فقط مستقيما كان او مستديرا او صافيا فمختلفا
بل كل مرتبة من الاستدارة توجب نوعا اخر من الخط وكذا السطح المرسوم
بالطول وعرض فقط فان المستوى نوع غير المقيب وكل من مراتب المقيب
يحصل بنوع اخر من السطح والدليل على كون تلك الامور فصلا لا منوعة امتناع
تبدلها ولو بحسب العقل والجنس اي بحسب التعليم المرسوم بالطول وعرض وكذا
وهو انهم المتقارب لا شئ على الابعاد الثلثة وليس في الاعظام ما يشتمل عليها
والى ما متصل غير قار الذات وهو الزمان في كيم متصل بانه وان عرض
العدم فيجبر كما مفصلا بالعرض من حيث انه قد يقسم الى ساعات وايام وساعات
واعلم قيل وان وجدت شئ من اجزاء الزمان اتصال الموجود بالمعدوم
وان لم يوجد لم اتصال المعدوم بالمعدوم وان اعتبر اتصال اجزائه بعضها
ببعض في خيال كان من قبيل القار لا اجتماع اجزائه هناك واجيب عنه
بان ذلك الامة المتصل الممتد في خيال بحيث لو وجد في خارج كان اجتماع
اجزائه فيه ممثلا وهذا معنى كون الشيء غير قار الذات واقول هذا الجواب
غير مرضي وقد مر في بحث الحركة ما يفي به دفع هذه الشبهة واثباتها في نفى
وجود الزمان المتصل الكمي في خارج وانما الكيف هذه اللفظ واخطاها
من الكمية والمضاف وغيرها وقد يطلق على تقي الكمية والاضافة على غيرها
وقد يطلق وغيرها على التركيب منها وهو موضوعها والاول مقولة حقيقية
والثانية مشهورة فيكون في اللفظ اشتراك وتجاوز والمراد ههنا المقول البسيط
لا يقال الجسم الابيض اذ لم يكن من مقولة الكيف ولا من مقولة بجزء
والآن لم تقدم الجواب بالعرض فاما ان يكون من مقولة اخرى او يكون شيئا
واحد من مقولتين لان القول لا يلزم من كون جسم من مقولة والبيان
من مقولة ان يكون مجموع الايض من مقولة اذ الوحدة معتبرة في مقولتين

وليس مركب كل يميزه ان احدى له وحدة طبيعية تستحق بنفسها ان
تقع تحت مقولة ك ان الحجر الموضوع بجانب الانسان مجموعها ليس من نوع
الانسان ولا من نوع الحجر ولا ينفك واقع تحت بشي من الانواع الحقيقية لان
وحدة تجرد الاعتبار وبما ذكرنا ظهر ضعف من ظن في كثير من الكيفيات
انها من المضاف كالعلم والقدرة وسائر الصفات اللازمة للاضافة وليس
كل ما يوصف له الاضافة يكون من المضاف الحقيقي والالفاظ تجريها ايضا من مقولة
المضاف لانه بعض له المضاف وهو حقيقة شئ لا يقتضي لانه قسمه
معددية فخرج به انكم ودخل عوارض الاجسام كالسواد والبياض والعلم
بالكميات ولا نسبة فخرج البواقي من الاعراض النسبية وقيد بعضهم عدم
اقتضاها للاضافة لاجزاء الوحدة والنقطة على تقدير كونها من الاعراض
وتنقسم بالاسماء الى كيفية محسوسة وهي جنس بعدد محسوس الظاهرة كالاولى
والطعوم والروائح والاصوات فمنها راسخة سواء كان من اول مخلقة
كلادة الصل وصفة الزعفران اولم يكن كصفة من بيشة في الكبد
وملونة ماء البحر وتسمى انفعاليات لانفعالها ليس عنها او لانها حادثة
عن انفعالها ومنها غير راسخة كحركة المحل وصفة الوجه وتسمى انفعاليات
لما قيل انها في نفسها انفعالات لان نفس الانفعال من الاعراض النسبية
بل لانها لسهنة وجودها وعدمها شديدة الشبه بمقولة ان يتفعل
ولا يستحي كغير الانفعال في موضوعها واعلم ان النقل وانفك من جهة القسم
فالجنس واحد قد يتفعل بنقل لصوره في البرودة ويخف لموضو كارة
وهو باق مع ماهية وشخصه في حالين وايضا الجسم في جهة الطبيعي
لثقل ولاخفيف وايضا رتبما يجمع اجسام متباينة كدواحد منها
وزن ويحصل للمجتمع وزن اقل او اكثر مما يستحق نسبة الاجزاء
والكيفية تسمى نفسانية وهي التي في نفس او في ذي نفس ومن قسمتها مخلقة
بذوات الانفس فقد اخلاط وبغيرها لاجام باكمل والشيخ بالانفعال
بالاجسام وهي حالات ان لم تكن راسخة كالكتابة ابتداء مخلقة
وكالظن الضعيف وغضب عليم وحال والانفعال لا يمتد كمتاخر الزوال
وعدم الترسخ كمنظيرها من الملكة والانفعاليات في الخبث والسر سفع ومثاق

انذارهم

ومتعارفتها كالتجارب في المحسوسة وعدمها وملكات ان كانت كالكسبة بعد
الترسوخ والعدم من العلم التجريبي ومقتضى من يتقود وبذلك من الامراض المزمنة
والعادات المستكنة واعلم ان العلم وبغيره من الحكم لا يمكن اخذها على وجهين
كونها استدلالات نحو الاشياء والاخر كونها من الغائبات التي يتوجه اليها فهي
على الوجه الاول لاحد العدم في مفهومها فكون عدمية والعدم لا يكون من مقولة
اصلا فيجب اخذها على الوجه الثاني ليكون من مقولة الكيف وقد تبين مما ذكرنا
صحة قولهم ان الفرق بين محال والملكة بانواعها لا يفرق ونسبة محال الملكة
كسبة الصبي الى الرجل وعلم ايضا من احد القوة والقدرة في مفهوم الملكة من
علوم المبادئ اجل من ان يوصف باحبال والملكة وكذا علمنا ان ثمة بعد
المعارضة ثم ان الملكة من حيث هي ملكة وان كانت عدمية فهي من الامور
المطلوبة اشرف من محال بما هو محال وان كان وجودها على قياس الكيمياء
والدناير المحدودة فان مراد العالم من التوصل في هذه النسبة ملكة العلم
لانفس صورته وان كانت غاية الملكة نفس صورة الشئ بالفعل ما فيه
الا انه لم يثبت في النسبة العقلية اجتماع الصورة العقلية وبقاؤها
مقابل لا يحصل العلم الاحلا صارت الملكة هي الكمال ولهذا يسمى بها
عقلا بالفعل وكما ان ملكة اشرف من صورة صورة هذا العلم فكذلك ملكة
الاخلاق افضل من بابها مدة حصول الامور التي هي ملكة لا ولهذا اقامت
الصوفية مقام واحد جبر من الف حال اذ المقام عندهم هو الملكة الثابتة
على شئ من الكرامات وغيرها واعلم انهم ليس الاعلى المقام والملكات
دون الانفعال وهي لا والكيفية استعدادية وهي التي تحتص بالاجسام
لانها نهيا الجسم تهينوا استعدادا للدفع والمقاومة والانفعال في معنى
قوة طبيعية ومضى حبة كالصلابة او قوة القبول والانفعال في معنى
طبيعية كاللين والمخاضية مع المصلا امام في حد اللين والصلابة مع
الاستعداديات لان المحسوسات كادع الجمهر فانه في ان الجسم
هو الذي ينفذ فيها ك امور ثلثة الحركة في سطحة وشكل التغير المقادير
لحدوث تلك الحركة وكونه مستعدا والا لان كونها محسوسين بالبطر
بلين فعيه الثالث الذي من الكيفية الاستعدادية وحكم الصلب فيه انوارا لعدم

عدم الاتقي والشكل الثابت على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكليات
 والمقاومة المحسوسة بالتمس وهي ايضا ليست لتحقيقها في الهواء الجيوس
 في الزق المنفوخ ولا صلاحته والاستعداد الشديده على الانفعال يكون
 من الكيفيات قبلها نوع ثالث هو القوة الشديده نحو الفعل كالمصاغة
 وليس بشئ اذ المصاغة لا يتم الا بالعلم بتلك الصاغة وبالقدرة على
 تلك الافعال وهي من الكيفيات النفسانية وبصلاحية الاعضاء وكونها
 عسيرة الانعطاف والنقل وذلك عائد الى القوة على المقاومة والالاتفة
 فلم يتحقق قسم ثالث والى كيفيات مختصة بالكليات وهي التي لا يكون عروضا
 بالذات الا لكم المنفصل والمنفصل كالاتحاد والاستقامة للخط كما قيل
 والحق انهما من الفصول المتنوعة وليست مقولة بالذات وكالمثلثية و
 المربعية للسطح والمخروطية والمكعبة للجسم والزوجية والفردية للعدد
 واعلم ان في السطوح والاجسام حدودا وهي ليست نفس الشكل ودخله
 فيه ولا معرفة له بل الشكل بما رضى للحد ومن حيث هو محدود فيكون محدود
 بشرائط واسبابا خارجية لموضوع الشكل فليست الدائرة في الخط ولا الزاوية
 في السطح ولا المثلث وفوقها في الخطوط وان لم يحصل الدائرة الا بالخطوط
 حفظ واستدارية ولا يتم الزاوية الا بتقليب سطح ولا المثلث والمكعب
 وفوقها الا بتعدد خطوط او السطوح فالحق ان الدائرة سطح لا خطا فاما
 كان كذا في الزاوية ايضا جسم كسطح هكذا احكم سائر الاشكال السطحية و
 مجسمة والزاوية وايضا كيفية حاصله للمحدود لا للحد واذ لم يحصل
 في الحد وليس الا القار وتضاف او يفرص بما هو من مقولة اخرى و
 فيما ساطاق الشكل والزاوية ونظائرها من الاتفاضة على نفس الكيفية
 وعلى المكتبات التي اعتبر فيها الموضوع كسلف ومن الاوصاف العينية الشار
 وجود الكيفية الفعلية والانتفاعلية تارة وتارة اخرى كما عرفت في طورا
 اخر ارجاع كثير منها الى الاشكال والكلفا سدا ما الاول فلانها لو لم تكن
 موجودة لما كانت كجوانس منفصلة عنها وآت الثاني فلان جسم الاسود اذا
 ابيض في صهيته وشكله ووضع كانه لا يتبدل ولو كانت جوانبه وجب
 ان يتقدم الاجسام مع مفارقتها اياها كما تقدم مع مفارقة الصور الزاوية

والا فلتكن

الاتحادات تضاف
 خط

واما ان كانت فلو جوده منها ان الاجسام قد تتوافق في الشكل وتتنى لف
 في اللون وسائر الكيفيات محسوسة وقد يكون بعكس ذلك ولا شك ان
 ما به الاتفاق غير ما به الاختلاف ومنها ان الشئ الواحد من جهة واحدة
 لا يصح ان يدرك باوراكين مختلفين فلو كان اللون وغيره نفس الشكل
 لما امكن كونه مدركاته بالادراك التام ففقط وتارة بالادراك الجزئي
 لا يميز بل لم كونه اذ المسنا الشكل ابصرنا لونه بان يكون التمس بعينه
 ابصارا فان الشعور باللون لا يحصل الا بالابصار وكذا اني يفرق الكيفيات
 انه اذ اروي شئ من بعيد يفرق انه حار او بارد وحلو او مر ولا يفرق
 ومنها ان العنك له شكل ولالون له ومنها ان الاشكال لا تتحقق بدون
 اثنين بينهما غاية بخلاف بخلاف الكيفيات محسوسة كالسواد والبياض وانما
 بيان عضية الكيفيات المختصة بالكليات فيظهر من تبدل اشكال مختلفة
 في جسم واحد كالشعنة مثلا مع بقاءه وان كان الشكل من لوازم بعض
 الاجسام كالعنك وليكن هذا اضابطا عندك في اثبات عرضية المقولة
 فكل مقولة يصح تبدلها او تبدل فرد منها على حقيقة او على فرد منها مع عدم
 تغير جواب ما هو فيها فهي لا محالة من الاعراض وانما يبين وجود الاشكال
 في سوى الدائرة فقد ثبت في كتب اقليدس بواسطة الدائرة ولا يثبت
 الدائرة حقا كاشه نافي او ايل هذه الكتب اقربها انه لا بد من وجود
 الاجسام البسيطة اذ لو لم تكن البسيطة موجودا لم يكن المركب موجودا
 ولا بد ان تكون محدودة مشكلة لتساوي المفادير بالجسمية فيجب ان تكون
 مستديرة لان المادة فيها واحدة والصورة واحدة وهي المبدأ الغريب
 كما علمت الاثار بجسمية ومن المبدأ الواحد في القابل الواحد لا يصدر فعل
 مختلف واذا تحققت الزاوية فعند قطعه يظهر وجود الدائرة واذا ثبت
 وجود الدائرة ثبت سائر الاشكال والزاوية موجودة في المضلعات
 وكذا الاستقامة فانها تسبب لوجود المزاواة وانما الاين هو حالة يحصل فيها سبب
 حصوله في المكان سواء كان حقيقيا ككون الشئ في مكانه تعالى به او غير
 حقيقي ككون الشئ في السماء او في السوق ومن الاين بامور حسي ككون
 الشئ في المكان ومنه نوعي ككون في الهواء وشخصي ككون في هذا المكان

واما متى حالة حصل للشيء بسبب حصوله في الزمان او في ظرفه فان كثرة
 من الاشياء يقع في ان كالمشيئة وتقطع خط غلط وكونه حقيقيا وغير حقيقي
 واما وضاها كما سبق في الاين قال في شرح المقاصد الا ان الحقيق من المتى
 يجوز الاشياء ان بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف العين
 وهو لا يقول بل الظاهر خلافه فان كل واحد من المتى والاين حقيقيين
 مجزآن يقع فيه الاشياء مع وحدة الاخر فلي جاز اشياء ان جسمين في
 زمان واحد مع تعدد المكان فذلك يجوز ان اشياء انهما في مكان واحد مع تغير
 الزمان بغير فرق والامور التي لها متى بالذات هي محركات واجزاءها وحركاتها
 واما المحركات فلما متى لها من حيث جوهرها بل من حيث حركتها وتغيرها و
 جوهرها في الزمان بالعرض واما جوهرها المقدسة عن التغير فلها كون اخر اعلم
 ان كون الشيء في المكان او الزمان ليس بكون الشيء في نفسه لان الشيء
 يتحقق كونه اولاً ثم يعرض له الاضافة الى المكان او الزمان فوجود الشيء في
 نفسه قبل وجوده فيها ولو كان وجود الشيء في المكان نفس وجوده في الزمان
 لكان كونه في الزمان ايضا وجودا للشيء في المكان واحد وجودات كثيرة قبل
 كون الشيء في المكان لو كان نفس وجوده لانه ان يكون الوجود جنس لان هذا
 النوع جنس للابن وذلكن بطل لان الوجود نفس ليس بجنس وكذا الحكم
 في متى اقول في هذا الكلام انما يتم لوقت الاين ومتى يتبعين الحصول في المكان
 والزمان كما في بعضهم واما اذا شرب لانه او هيئة حصل للشيء بسبب حصوله
 في الزمان او المكان لكون السواد في جسم لان كون العرض في موضوعه عين كونه
 في نفسه وليس وجود الشيء في مكانه عين وجوده في نفسه والابطل وجوده
 عند زواله عن مكانه ثم اذا حصل في مكان اخر صار للمعدوم بعينه معاد اوقافا
 الاضافة في زمانه نسبة منكورة الاولى ترك لفظ محالة لانه يوصفهم كون
 الاضافة امرها حلا بسبب النسبة كما توضحه بعضهم وهو فاسد لانهم في وقتها
 بالنسبة المنكورة يعني نسبة معقولة بالقياس الى الاول ولم يعتبر وافي معقولة
 شيئا اخر اصلا وكذا ما عرفنا به بعضهم من انها هي نسبة لا تعقل الا بالقياس اليها
 اي الغاية التي من سببها معقولة بالقياس اليها بالخرج القوارزم البينة وسبب الاضافة
 النسبية واعلم ان معرفة الاضافة به بديهية والتعريف لثبته والامكان دورا

لان كلهم

لان مفهوم القياس يرجع الى الاضافة وكذا ارجع الى التحصيل من قوله
 ان المضاف هو الذي وجوده هو ذاته مضاف واعتذر عن لزوم الدور بان
 المضاف الذي اخذ في التعريف هو المضاف المرسوم لان المضاف المرسوم
 حقيق بسيط وما ذكر في الرسم هو اشهر من المضاف البسيط وفيه
 ما فيه والمضاف كونه من الاوضاع علمت ان المذهب منه بغير حجة ومن مقوله
 اخرى كالأب فانه جوهره في نفسه حقيقة الابوة وكالم وى فانه في نفسه
 كم حقيقة الاتفاق مع كم اخر وكذا المذهب في باب الكيف لا كالم او
 والمذهب منه كالم في المطارحات فانها مضافان بسيطان وان كان المضافة
 اتفاقا في الكمية والمثابته اتفاقا في الكيفية وسبب الفرق بين الاتفاق
 في الكمية والكيفية وبين انكم المضاف والكيف انهما الموافق ولما كان المضاف
 حقيقة ليست الا المقابلة بين الشئ وبين مفهومه ليس الا امر كحقيقا
 فلا حجة عقلية وتنوع ليس لا بغيرها وهذا يفهم على وجهين احدهما
 ان يكون الملقوق واحدا وهذه ليس نوعا من المضاف حقيق بل من الكتب
 المشهورى او نسبة الفصل الخامس ليست بهذه المثابة والثاني ان
 يؤخذ الاضافة مقرونا بالامر خاص عقلي كالفضل ومطلق الاضافة
 معه يكون له عرض واحد للملحوق وهذا هو تنوع الاضافة بخلاف القون
 المطلق في اخية ان الفضل السواد بان ما يمتد لما لم يكن لموقفة وان كان
 وجوده كذلك فلا يخرج في تنوعه بفصل الى الاستفاد نحو الموصوف والم
 فضل لموقفة اذ له ما يمتد متفردة في نفسه فامث برة وان كانت موافقة
 لما في الكيفية لكن الكيف بغير اخل في مفهومه فيكون نوعا من المضاف البسيط
 وليس كذلك الكيف الموافق وكذا المضافة التي هي موافقة في الكمية
 نوع منه بخلاف انكم الما وى فعل ما قرنا كلامهم لا يرد عليه ما اوردوا
 صاحب المطارحات بقوله انكم قلتم ان المثابته والمداوة اتفقت في النوع
 واهت وافترا في تخصيص الكيف والكم والمثابته والمداوات اما ان
 يكونا من نوع واحد وقد قلتم لها نوعا واما ان يكون مفصلا الكيفية والكمية
 والمعروف اضافة بسيطة ليست اضافة بسيطة بل معقولة اخرى
 وكانت المداوات اضافة بسيطة على ما قلتم صرحتم ثم يلزم ان يكون امر واحد

تحت مقولتين وقد منقسم هذا او اما ان يكون فصل الاضافة التي هي المضافة
 اضافة الى الكيفية او الى الكمية لانفس الكمية والكيفية فيكون فصل الاضافة
 اضافة وهو متمم انتهى وذلك فصل الاضافة امر عقلي من باب الحقوق
 والاضافة كما هو في الفصل من مجس في صدق عليه بوجه وليس ثابت
 من صلة ولا يكون مندرجة ايضا بالذات تحت شئ من المقولات للمضاف
 وبوجه على ما في تحقيق الفصول البسيطة من انها خارجة عن المقولات
 والتعبير عنها لا يمكن الا بمتعلق من الكيف والكم كالكثرة الغصول التي لا يمكن
 التعبير عنها الا بوزنها وعلاقتها فان التفاوت بين مجس والفصل ليس
 الا بالاعتبار والابرام فتعلق الاضافة من الكمية والكيف ليس فصولا
 بل اسباب وعلاجات للفصول ومن المتعلق ما يصنفها كالبوة الرجل
 العادل منه وما يشخصها كجواز ربه لعمرو ولا يمكن في شخص الاضافة
 وتشخص الموضوع في نفسه كما يقال ابن هذا الرجل لجواز صدقه على كثر من بل
 يحتاج الى تعيين الطرفين وربما لا يمكن في ذلك تعبيرها بجواز
 يحتاج الى تعيين رادها مع تعيينها ثم ان المتضايفين قد يكونان متضايفين
 رأس برأس كالاحوة وقد يكونان متضايفين كالابوة والبنوة فلا اختلاف
 قد يكون محذورا كما في الضوف والنصف قد لا يكون كما في الزائد والنقص
 وهو من الاضافة قد يفتقر الى حصول صفة في كل من الطرفين كالشعبة
 والمنشقة او في احداهما كالعالمية والمعلومية على طريقة المثاليين فان اقسام
 الصورة في العالم شرط في كونه عالما ولا يفتقر اصلا كما في المتسام والمتساير
 وكما في العالم والمعلوم في العلوم محصورة الاشرافية التي يحصل لمجرد الاضافة
 النورية الظاهرية فان الاضاف بها لا يكون باعتبار صفة حقيقة في
 شئ من مجيبين قال الشيخ الرئيس في الشفاء يكاد يكون المتضايفات
 منحصرة في اقسام المعاداة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال
 من القوة التي بالمحاكاة وما اشبه ذلك فانما التي بالزيادة فانما من
 الكمية كما تعلم وانما من القوة مثل القياس والغالب والمائع وغير ذلك والتي
 بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والخس والمحسوس على ان هذا لا يضبط بتقدير
 وتخيذه هذه عبارته ويختص المضاف من بين ساير الاوضاع الموضحة

لكل موجود فلهذا يجب كالأول والآخر كالأب والابن كالمات والمات
 كالمات به وللاين كالمات وللمت كالمقدم والموضع كالأشياء المتضايفات والمات
 كالأشياء وللحق كالأقطع وللانفعال كالحق وقد يقع فيها كلها اضافة
 في اضافة فقد عرفت الاضافة لنفسها ايضا والكثرة صفة التفعيل اوله
 من هذا القبيل ويتكاثر طرفاها من حيث هي طرفاها في الالزام والتخصيص
 والعموم والخصوص والتشعب والنشخص والقوة والفعل والواحد والتعدد
 والوجود والعدم مثلا الضعف المطلق بازاء النصف المطلق والعدوى
 والاربعه بازاء الاثنين وتعدو الابن ويوجب تعدو الاباد ولو بالاعتبار
 فالرجل الكثرة الاولاد له ابوة بالقياس الى كل واحد منهم فهو ابا كثره من
 حيث الوصف وان كان بالذات واحدا واذا عدم بعضهم عدم ابوه من حيث
 هو ابوه وان كان موجودا في ذاته وباعتبارات اخر فان قيل المنقسم و
 المتأخر بالزمن متضايفان مع انهما لا يوجدان معا قلنا المتضايفان
 انما يكون بين موهوميهما ومعنوي المنقسم والمتأخر فيكونان متضايفين
 وانما الاقتران بين الذاتين وذات المتضايفين قد يوجد كل منهما بدون
 الآخر كالأب والابن وقد يوجد احدهما بدون الآخر كالعلة مع معلولها
 وانما الملك ويسمى الجدة ايضا فهو حال حصل للشيء سبب ما يحيط
 به احاطة تامة او ناقصة طبيعية كالحصول بالنسبة الى اياهه او غير
 طبيعية وبثوله وقد ينقل بالتقاليد يخرج مقولة الابن ككون الابن
 يعني به محالة له لاجل كونه متضايف ومتقاضي وقد يعبر عن الملك
 بمقولة وهو اختصاص شئ بشئ من جهة استحقاقه اياه وتفرقه
 فيه فمنه طبيعي ككون القوى للنفس وكذلك ككون العالم البارئ جلي ذله
 ومنه اعتباري ككون الفرس كزبد وفي حقيقة الملك بالمعنى المذكور
 يخالف هذا الاصطلاح قال الشيخ اننا فلا اعرف معنى المقولة حق المقولة
 وقال في الشفاء لم يتفق الا هذه الغاية فهمها ويشبه ان يكون غيري
 يعلم ذلك فليتأمل ذلك في كثيرهم وانما الوصف للمعينة حاملة للشيء
 قال شارح حكمة العين ينبغي ان يحمل الشيء على جسم لان الاشكال بهذه
 محالة وهي من مقولة الكيف واجاب عنه المحقق قد سره بان لا محالة

في الشكل لا جزاء ونسبتها في نفسها فضلا عن نسبتها الى الامور الخارجية بل المقبرة
 هو المجموع من حيث هو مع حدود المحيط به فلا حاجة الى الحمل المذكور وايضا
 ان اريد بالجسم الطبيعي به فيخرج الوضع الثابت للجسم التعليمي بل ليس المقادير
 عن التنويع وان اريد بالجسم مطلق فيدخل فيه الشكل العارض للتعليم ويخرج
 الوضع الثابت لباقي المقادير ولا يخلص الا بان يقال الوضع لا يثبت الا للطبع
 فقط بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض وبسبب نسبتها الى الامور الخارجية
 عنه والداخلية فيه وهذا التعيد لما زاد الشئ وهو ضروري فان الوضع قد
 يتغير وقد لا يتغير النسب التي بين اجزائه كالقيام اذا دار على نفسه بخلاف
 ما اذا انكسر فانه يتغير النسب بين جميعها فيحيط على الاطلاق بانكسر
 وما هو محيط وى ط فبالاعتبار بين مجموع العالم مجسما بما هو مجموع لا واحد
 بناء على اخذ مجموع النسب في التنويع واما على الاكتفاء بالاولى فله وضع
 البنية وحصول الوضع لجسم قد يكون بالطبع كالقيام والقعود
 كما تشكك وقد يظن الوضع على كون الوضع بحيث يمكن ان يشاء
 الريف رة حسنة واما الفعل فهو حادثة يحصل للشيء بحسب تأثيره في
 غيره تأثيرا يفرق الذات مادام حصول في السكون والتجدد كالتقطع مادام
 يتقطع واما الانفعال فهو حادثة يحصل للشيء بسبب تأثيره عن غيره تأثيرا
 يفرق الذات كالتخلف والتسود فاذا وقع الفاعل والمتفعل في النسبة
 التي بينهما من تجدد التأثير والتأثر مما هو يحصل لكل منهما عند الاستقراء
 ليس من المقولتين بل ان كان كمالا طول يحصل للشئ او كيف كالتجوية
 في صفة الماء او وضعه كالقيام او القعود يحصل للذات او غير ذلك ويجب
 الامام الرازي الى ان بثوت صفتين للمقولاتين انما هو في الذهن اذ
 لو وجدت في الخارج لا فتر كل منهما الى مؤثر له تأثير اخر ضرورة امتناع
 كون التأثير نفس التأثير على نفسه كونها من الاعيان في رتبة وجودها بل من
 التسليم المحل وترتب امور لانها تية لها مع كونها في صورة بين حاضرين
 واجاب عنه شراح المقاصد بان ذلك انما يلزم لو كان كل تأثير واجبا
 الذي لا يفتقر الى زمان حتى الابداعي من قبيل ان يفعل وكل تأثير وحصول
 حتى الدفعي من قبيل ان يفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل تغيرا المتفعل

كذا في الاصل

في حال

من حال الى حال على الاتصال والاستمرار في الفاعل هو ان يفعل وحده
 المتفعل ان يفعل حتى اذ فسر الغاية ان يفعل بالتغير والتغير في وان
 يفعل بالتغير والتغير اقول بهذا الكلام حق لكن لا يدخل في جسم مادة
 الشبهة فان بناها على ان كلاما من مادة ان يفعل وان يفعل لو كان
 موجودا في الاعيان لكان امره تدريجي حصول وكل ما تدريجي حصول
 فاجبا انه لا يكون على سبيل الابداع بل على نحو ان يفعل وان يفعل لو كان
 موجودا في الاعيان فحصل هناك تأثير وتأثر اخر يوجب على الوجه المذكور ان يكون
 يعود الكلام في اجاب ذين الاخرين ويتسلسل فاجواب بحق يستق
 من ملاحظة ما استلغناه في بيانه وهو حركة في الطبيعة او غيرها بواسطة
 حقوق ضرب من التغير لها على وجه الاتصال بحيث يكون كل جزء منه بالضم
 الى الطبيعة عنه لجزء من حركته وكذا كل جزء من حركته كذلك عن لجزء من
 ذلك التغير اللاحق بناء على وجه الدور والتسلسل الغير المستحيل وكذا
 الكلام في كل غير من الممكن متغير يحصل من الثابت الذات وبهذا احكم بان
 الباقي في العقول الفعالة لا يمكن ان يتأثر بتغير حركته جسم من الاجسام
 للزوم التغير فيه وانواع هذه هي بحسب هي انواع حركته بل هي نفس حركته
 كما ذكره شيخ الاشراق صاعف الله قدره ينسب تارة الى الفعل وتارة
 الى القابل والامر في تحصيل عدد المقولات ليس صاعفا عظميا يحصل بافعال
 خلافا للقواعد الفلسفية واما امثال الوحدة والنقطة وفصول الانواع
 البسيطة وسائر الاعتبارات والسلوك كالشئيين والاطحان ونظائرها
 فعلت ان عدم دخولها تحت المقولات لا يضر حصرها ومن جملة احكام
 المقولات التي جرى عاينهم بذكرها بقدرها التضاد او لا قبولها وانما الحكم
 فلا يقبل التضاد اذ المتصلات من المقادير يجتمع في موضوع واحد فان منع
 احد كون الجسم موضوعا للخط والخط في السطح والسطح في الجسم فيصير
 ابعدهم التضاد لان من شرط المتضادين ان كانا فيهما على موضوع
 واحد وايضا من شرطهما عدم قيام احد منهما بالآخر والعدد يوجب المقادير
 فلا تضاد بين المتصل والمنفصل واما الاتصال والانفصال فليكن في
 من الفصول المنوعة لانه مبرهم ليس له عقل الا بها فلا يمكن تعاقبها

الموضوع واحد وهو جنس الكمية وقد علمت ايضا ان الفصول ليست
 من انواع الجنس فالمقتضى لو فرض بينهما لم يكن تضاد واقفا في الكمية ايضا
 المشهور ان من شرط المتضادين وقوعهما تحت جنس واحد وغير القارين
 المتصلات لا يضاد القارة لا اختلاف الموضوع ومن شرط التضاد وتما
 كما مر وانواع العدد لا تضاد بينها لعدم غاية البعد المشروط بينهما والوجود
 الاقل في الاكثر والعدد يتقدم بالوحدة فلم يكن ضد لها واما الاستقامة
 والاخرى وفي خطوط والزوجية والفردية في العدد والاصورية والكمية في
 تسمية الاوليات من الفصول المتقدمة والثانيان احدهما من الكيفيات
 في الكمية والثانية عدمية ومع بينهما موضوعا غير واحد ولا ينصرف بينهما
 على موضوع واحد والاخرتان من مقولة المضاف والمتضافان وان
 عرفت لهما اضافة التضاد لكن ذاتهما يجب ان يعقل كل منهما بالاضافة
 وايضا لم يتحقق بينهما غاية خلاف على ان الاصغر يجتمع مع الاكبر جسم
 واحد حين التخلل والنمو واما الكيف فمن الظاهر وقوع المتضادة في بعض
 اجناسه كالكيفيات المحسوسة من الحرارة والبرودة والسواد والبياض
 وغيرها وكالتفاني من العلم والجهل الذي هو نوع من الاتفاق والاختلاف
 الزهري وكالاستعدادات من المصححة والمحرضة دون بعض اقسام الاشكال
 والزوايا والزوجية والفردية لعدم اتى الموضوع او لعدم غاية التماثل واما
 الابن فغيره تضاد فانه يكون عند المحيط في غاية البعد من الكون عند المركز
 ويتبع تماثلها على موضوع واحد مع اجتماع اختلاف مقولتي لعدم
 تحقق غاية البعد فيها واما الاضافة فلعدم استقلالها بحسب المعنى ووجودها
 لجميع المقولات فقد يقع عليها المتضادة وتكون على سبيل التبعية لا بالاختلاف
 واما تجدة فلا يقع فيه تضاد وهو ظاهر واما الوضع فالاستقامات القيم الذي
 رأسه الى المحيط ووجهه الى المركز اذا انعكس بحيث يكون رأسه الى المركز
 ووجهه الى المحيط كانت الهيئات مختلفتين غاية الاختلاف وقد عرفت
 على موضوع واحد منها عند ان وعلى هذا القياس الاستعداد والاضطباع
 واما الفعل والانفعال فقد اثبت فيها التضاد كسويد الابيض وتبييض
 الاسود وكما سواد الابيض وابيض الاسود والمتضادان في كل منهما

ليس

ليس تضادهما باعتبار تضاد موضوعهما اذ قد ينفل فاعل واحد ففعلين
 متضادين وينفعل منفعل واحد المتضادين متضادين وذلك لشيء
 يستفيض به وبسوء اخرى ويعلم تارة وبسوء اخرى ولا ايضا يكون
 تضادهما لثبوت ما فيه يقع الفعل والانفعال لانه قد يوجد فعلان او
 انفعالان متضادين في كيفيات او كميات بعينها بل التضاد في كل منهما
 يقع باعتبار تخالف السلوك والجهات كالانتقال من الشدة الى الضعف
 تارة وبالعكس اخرى ومن كلام المقولات قبول بعضها الاشدة او الضعف
 ومعناه ليس عبارة عن تغير حال المقولة في نفسها كاعتقده بعضهم
 اذ هو فاسد فان معنى السواد مثلا ليس ان سوادا واحدا يشتد حتى
 يكون الموضوع حقيقيا بل كونه في السواد نفس السواد بان يكون ذات السواد
 الضعيف باقية وقد انضم اليها شيء اخر فان الذي ينضم سوادا
 اشتد السواد في سواديته بل حدث فيه صفة اخرى وان كان الذي ينضم
 اليه سوادا اخر فيحصل سوادان في محل واحد بلا امتياز بينهما في حقيقة
 او المحل او الزمان وهو حال واتحاد الاثنين من السواد ايضا في تصور
 لانها ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا الحال ان انتفيا وحصل ثالث
 او انتفى احدهما وحصل الاخر فقد علم ان اشتد السواد ليس بقاء السواد
 وانضم اخر اليه بل الغد امر ذات الاول عن الموضوع وحصول سواد اخر
 اشتد منه في ذلك الموضوع مع بقاء غيره في محلين وعليه القياس في الضعيف
 اقول فاذا تحقق ما ذكرنا ظهر ان الاشتداد لا يوجد في الكيف كذلك يوجد
 في الكمية ايضا والفرق بينهما لا يكون معنويا بل لغويا او عرفيا نعم المحركة
 في الكمية المتفصل بغير متصورة لعدم اتحاد موضوع القوة والكثرة وقوله المقدر
 اذ افرض فيه زيادة شئ اخرى لا يبقى الكمية الاولى بل يحصل مقدار اخر
 فاشخص الواحد من الكمية لا يزداد ولا ينقص وكذا بالتحلل والتكاثف
 يبطل مقدار ويحصل مقدار اخر كلام صحيح لكن يري منه في الكيف ايضا
 كى علمت ولادخل في بين الفرق بين الكمية والكيف في وقوع التماثل والتفصيل
 في احدهما وعدم وقوعها في الاخر فان ذلك يرجع بالحقيقة الى المحركة في
 الكمال والنقص بحسب مقولته من المقولات ولا شك انها كما تحقق في

في الكيف تحقق في الكم وكذا اكثر ما ذكره في بين الفرق بين الاشد والاضعف وبين الازيد والانقص اما ان يرجع الى اللغات والاصطلاحات
كقولهم لا يقال في الكم ان هذا المقدار اشد خطية من ذلك ولا ان هذا
اشد عدديته من ذلك على انه يقال في الفرق ان هذا اطول وهذا اكثر في جميع
الاصح ما انكره لان الطول نفس الخط والكمية نفس العدد وحصل بينهما
بما تين المقولتين فرق معنوي لكنه غير مؤثر في وقوع الكمال والنقص
في احدهما وعدمه في الاخرى كقولهم ان في الزايد والناقص يمكن ان يشا
الى مثل جعل وقدر زايد والاشد والاضعف لا يمكن فيه ذلك وكقولهم
ان تفاوت الاشد والاضعف متغا وتفاوت الكم فيان محط
الطول الذي له نوعه نوع الخط التوضيح لا يقال لو قبلت الكمية الاشدية
والاضعفية لكان في الكمية تضاد وقد بين ان التضاد فيها لا نقول
لان ذلك لانه ليس بينا ولا برهان عليه والمنع هو البرهان ومن الموقول
التي يقبل الاشداد والتضعيف مقولة الابن اذ قد يكون الشيء اتم فورية
من شئ وليس له ابنا واحدا بعينه يصير اشد فورية بعد ما لم يكن كذلك
بل الاضعف يبطئ عن جسم وحصل له الاشد كما عرفت في الكيف وغيره
ومقولة الوضع ايضا يقع فيها الاشداد ومقابلها الاشد انضبا واخفا
واعلم ان مقولتي ان يفعل وان يفعل وان قبلت الشدة والضعف فانه
تسعين النار اشد من تسعين حجر حار والاسود الذي هو الغاية في
في الحركة الى السواد منه ما هو وصول الى السواد الذي هو الغاية في ذلك
واسع وصولا اليه من اسود اخر لكنها لا يقبلان الاشداد والتضعيف
لانه حركة وقد مر في بحث الحركة ان هناك اثنين المقولتين لا تقبلان الحركة
فلا تقبلان الاشداد والتضعيف وفيه اشكال فان الحركة في الكم والكيف
او غيرها قد يزداد شدة وسرعة ازديادا تدريجيا حاصلا شيئا فشيئا
فيكون سلوكا من الفعل الضعيف الى الفعل الشديد علما بالتدريج اقول لو كان
دفعه بان هذا السكون وان كان بحسب جس سلوكا واحدا وانما لا يتخلل
لكنه بحسب الواقع سلوكا متقدرا في سلوكا توجد مرتبة واحدة في السعة
باقية مستمرة في بعض الزمان الذي يقع كلفه في الانتقال من السعة

13-
السرعة اخرى اشد منها ليس شئ فشيئا وان كان اصل السكون تدريجيا
في العلم بالصانع وصفاته كما فرغ من فن تقسيم الوجود المسمى بالامور العينية
اذا ان يشيع في النفس الثاني الذي وصفه لاحوال المراتب المستمرة
بالتجليات وهي اجل في العلوم الآتية كما ان مباحث النفس اشرف
ما في الطبيعية وهو مشتمل على عشرة فصول **فصل في اثبات الواجبات**
وهو الذي اذا اعتبر من حيث هو لا يكون بلا لعدم لا يقال كل واحد
من وجودات الممكنات عند ذلك يتبين القائلين بكونها امور واقعية
لا زائدة على الكليات في الاعيان كما يصدق عليه هذا التعريف لا نقول
الوجود المعلوم يتقدم عندهم بوجود العلة فلا يمكن تصورهم من حيث هو
مع قطع النظر عن علته فضلا عن ان يكون متحققا في شيء غير قابل للعدم
بل لعدم لازم له من تلك الحقيقة وبما ان ذلك على الوجه السابق في كتابنا يسمى
بالحكمة المتعالية وبرهان ان نقول ان لم يكن في الوجود موجود واجب
لذاته يلزم منه المحال واستحالة اللازم يوجب استحالة المطلوب وهو
عدم الواجب في وجوده واما بيان الملازمة فنقول ان الموجودات
بأمرها حكمة مركبة من احوال وكل واحد منها ممكن لذاته فيكون بحكمه لا فرق
الى كل واحد منها ايضا ممكنة معلولة فيجب ان يكون له علته موجودة خارجة عن تلك
بحكمة لاستحالة كون نفس بحكمة والا لزم تقدم الشيء على نفسه ولا جزأها ولا
لزم تقدم الشيء على نفسه وعلى ذلك لان المؤثر في بحكمة في مؤثر في كل واحد
من اجزائه والا لم يكن يهي بانفاده علة للبحكمة بل هو موضوع العلة مع العلة
لبعض الاخر وهذا خلاف المفروض ثبت انه اذا كان علة للبحكمة بعض
اجزائها لزم تقدمه على نفسه وعلى ذلك بطر العلم به بدليها وظلنا
اي ش الاول اننا لان ان للبحكم وجودا اخر سوى وجودات الاجزاء فان
كل موجود لا بد له من وحدة حقيقية حتى ان العدد ايضا له وحدة نوعية
فان العشرة واحدة بحسب ذاتها ونوعيتها من جهة تحت مقولة الكم
ولا اسم له من تلك الحقيقة وعلمته بانه بالقياس الى غيرها اعني الواحد فاذا
لم يكن للبحكم وجود حقيقي بل اعتباري لا حجة في علة موجودة ولا في ذاته
اشكال لزوم الشيء علة لنفسه في مجموع الواجب العقل الاول حتى انهم اضطرروا الى التزم

ذلك في العلة الثانية حيث قالوا ان العلة في ذلك المجموع ان اريد بها العلة
 القائمة فيجوز ان يكون التوقف على كل واحد من الاجزاء لا يجب
 التوقف على المجموع لانه حكم الكل الاجزاء وان اريد بها الفعل المستقل
 في التأسيس فهو جزؤه اعني الواجب اقول كلا القولين زبني عن الصواب
 اما الاول فلا يلزم منه والعلة بما يتوقف عليه الشيء وتسميها العلة
 القائمة والتوقف فالتزام كون احد القسمين عين المعلول كالتزام
 ان ما يتوقف عليه الشيء لا يتوقف عليه ذلك الشيء واما الثاني فلا
 الفاعل المستجمع لشئ الذي لا يتوقف تأثيره على انضمام امر اخر سواء
 كان ذلك الامر مستندا اليه بل ما يتوقف عليه تأثيره في شئ اخر
 ذاته او شئ مستندا اليه ذاته انا ابتداء او بواسطة فان اريد يكون الواجب
 مستقلا في فاعليته للمجموع المكون من الواجب ومعلوله الواحد والكثير
 المعنى الاول فهو غير صحيح الا بالقياس الى المعلول الاول دون الثاني
 الى جهة الواحد وبوجه وان اريد به المعنى الثاني فهو مستلزم لان
 بصرفه واحدة في اي ذلك المجموع من دون انضمام جزء اخر اليه
 فيلزم توقفه على جميع الاجزاء التي هي عينه ورتبنا في ذلك الاشكال
 بان التعدد قد يؤخذ مجلا وقد يؤخذ مفصلا وهو بالاعتبار الاول
 واحد واللفظ الدال عليه هو مثل المجموع وبالا اعتبار الثاني في كثير واللفظ الدال
 عليه مثل هذا وذلك وقد يختلف في الحكم فان لم يجمع العدم مع الوجود
 وارضيق ومعهم لا مع بعضهم في ذلك فنقول المجموع المكون من الواجب
 ومعلوله اذا اخذ معا فهو معلول واذا اخذ الاما بل مستغذ اذ هو علة في ان
 الكلام اليه بالاعتبار الثاني في انه ايضا لا مكانه حيث هي علة قلنا ذلك المجموع
 الى هو في هذه الوجه لا يمكن ولا لانه واجب بل انضمام احدهما واجبه لانه
 والاخر ممكن بذاته وفيه نظر اذ التفات بالاجزاء والتفصيل تفات
 باعتبار الملاحظة والتفات بان يلتفت الى المركب التفات واحد
 تارة والتفاتات متعددة اخرى ليس بين المجل والمفصل تفات
 بحسب نفس الامر بان يدعى في احد شي لا يدعى في الاخر فلا يكون كون
 احدهما موجودا محتجا الى العلة دون الاخر ولا اختلافا بينهما ايضا في الحكم

خاتمة

مخارجة والتفات في المثال المذكور ليس بحسب الاجزاء والتفصيل
 بل ما بحسب الكل المجموع او الكل الافراد اذ كان المجموع في القضية امر واحد
 والا كان الاختلاف راجعا الى المحل وان فرض الاتفاق في الموضوع فان
 الكل المجزئ سواء اخذ مجلا او مفصلا بسهم الازع على وجه البدلية ولا يسهم
 بجمتين فالحق في المقام ان بعض المركبات التي ليس لها جزؤ صوري ووجه
 طبيعية وجوداتها مجردة الاعتبار فلا حاجة لها الى علة موجودة في نفس الامر
 في المجموع من الواجب والممكن سواء اخذ مجلا او مفصلا ليس له موجودية تامة
 غير موجودية الواجب وموجودية الممكن حتى يحتج فيها بالعلة البحث الثانية
 سلمنا ان جملة الموجودات باسرها موجود محتج الى العلة لكن لم لا يجوز
 ان يكون علة نفسها او جزءها ومن ذلك كونه واحدا حقيقيا بين ذلك
 انه اذ توقف اعلى ب وب على ج وج على آ كان المجموع معلولا وعلة
 واذا ذهب السلسلة الى غير النهاية كان المجموع بتمامه معلولا وجزؤه وهو ما في
 الى غير النهاية علة له فيجوز في سلسلة الممكنات ان يكون كل سبب علة
 للاحق الى غير النهاية فيكون علة الجملة ج جزؤها وهو مجموع الاجزاء التي
 كلا واحد منها موقوف للعلة والمعلولة بحيث لا يخرج منها الا المعلول البحث
 فلا بد في الدليل المذكور من الاستعانة بالبرهان المشتمل على ابطال الدور
 والتس اقول الا صواب ان يقرر كلام المص بهذا الوجه ويؤانه ان لم يكن
 في الوجود موجودا واجب بالذات كانت الموجودات باسرها سواء كانت
 غير متناهية او متناهية بان يدور ممكنات صرفة وكل ممكن جاذبة العدم
 لذاته فيجوز انتفاء الواحد باسرها بان لا يوجد واحد منها اصلا ويلزم
 من ذلك ان لا يكون شئ منها مستندا الى سبب وذلك محال لان سبب الممكن
 ما لم يجب وجوده لم يمنع عدمه لم يوجد ذلك الممكن فلا محالة ان وجود
 الممكن متناهية او غير متناهية محتج علة خارجية عنها لا يقال ان اردت
 بجواز العدم في الممكن المكانة الذاتية فهو لا ينافي وجوبه بالغير وجوده
 وان اردت بجواز العدم في نفس الامر فهو غير مستلزم لان كل واحد من الممكنات
 المتسلسلة فرضا وجب وجوده بعلة وامتنع بها عدمه لانه لا يتوقف المراد
 هو الثاني قوله كل منها واجب بعلة قلنا كلا لان العلة اذ كانت ممكنة صفة

بدون الواجب سواء كانت متناهية او غير متناهية مما لا يحصل بها
حسب المعلول يجوز انتفاءه مع انتفاءها وان لم يجز انتفاءه مع تحققها
وما لم يحصل انتفاءه في عدم المعلول جميعا لم يتحقق وجوبه ومن جملة
تلك الاغراض عدمه في ضمن عدم الكل وهذا طور من عدم لا يحصل انتفاءه
الا بدخول الواجب بالذات في سلسلة الاستناد ومن الاستدلالات
التي لا يعتنى على ابطال التسليم في هذا المطلوب ما قرره بعض اهل الحق
بقوله على تقدير كون الموجودات محصورة في الممكنات لزم الدور اذا تحقق
موجود ما يتوقف على هذا التقدير على اي دلتا لان وجود الممكنات
انما يتحقق بالاي د و تحقق اي د ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما
لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد انتهى واعترض عليه بان لزم ممنوع و
البيِّن غير تام وانما يلزم الدور لو توقف موجود معين على موجود يتوقف
هو عليه ولم يذكر انما ذكر اذا تحقق اي د شيئا موقوف على وجود موجود
من الموجودات وكل موجود معين يتوقف على وجود موجود من المتقدم عليه
فاللزام هو التمسك بالدور واجاب عن ذلك بعض الاعاظم بان
طبيعة الاي د كانت موضعية ناعلة فلا يمتنع وجوده من حيث ما يمتنع
عن وجود الموجودات المنقوتة تأخر اذ انما لا من حيث حضوره كونه هذا
الاي د فقط وكذلك طبيعة الوجود الا مكان من حيث كونه وجودا مكانيا
مطلقا يحتاج الى طبيعة الاي د ويتأخر عنها كما ذكرنا لا لاجل كونه هذا
الوجود في حق فقط فلا دخل في خصوصيات في شي من الطرفين فالاكتفاء
داير والدور لازم بين الطبيعتين هذه اطلاقا ما افاده احد ادانته
علوه ومجده اقول وفيه شك وهو ان احكام الوصف العددية قد اثبتت
للوحدية الالهية فانه انضاف طبيعة الانسان بالعلم والجهل لا بوجوب
التفاضل لعدم وحدة الموضوع وحدة عددية بخلاف انضاف ذات شخصية
لغيره مثلا بها فليقل ان يقول الاحتياج الداير بين الطبيعتين في حق
التسليم بان يكون في كل واحد من افراد احديهما من حيث ما يمتنع مفقودا
الوجود من الاخرى كذلك وبالعكس غير مستنكف كقول الصوفي اذا ثبت
بدا وان بدا غيبني ونظير هذا البحث ما ذكره محمد بن عبد الكريم الشيرازي

في المصارع

في مصارع الحكماء قد اعلمهم في عدم العالم وهو قوله اعلم ان الدور في
النقطة والاشياء والبيض والدجاج والحب والشجر انما ينقطع اذا ثبت
الابتداء من احد الطرفين والا لتوقف وجود كل منهما على وجود الآخر
وان لم يكن يحصل احدهما دون الاخر اولوية وذلك يؤدى الى انه لا يحصل
اصلا وقد حصل فلا بد من قطع الدور وباحدهما والبدوى في الاشياء من
الانانية بالاسم الى اولي قال المحقق الطوسي في مصارع المصارع في جواب
احسن يا علامة العلى فيما ياب ان عدم العوالم والصبان فانه ليس
بدور الا في اللفظ لان الشيء اذا توقف وجوده على ما يحتاج في وجوده
الى مثل ذلك الشيء لا يكون دورا يؤدى الى ان يحصل بل ربما يتسلسل
والتسلسل لا يستل وجبه له مبدء فثبت ان ثبت له الدور بالتسليم
على المصارع وليست شئ ما يمتنع الاولوية في جعل الشخص مبدءا في
النقطة ان لم يكن نقاء في الكتب الالهية خلق آدم واذا كان المبدء
بالكمال الى علم لم يخلق الناس او لا عقلا ولا عاقلين والاشياء راوا لا تفرق
كاحدة ثم ردوا الى الشك والجب انتمى ثم اقول يكون دفع ذلك الى دور
عن البرهان المذكور بان اذا ثبت احتياج كل فرد من افراد الوجود الى شيء
من الاي د لزم احتياج جميع الموجودات اليه ليجوز طر بيان عدم عليها
بالكلية وكذلك اذا ثبت كل واحد من احوال الاي د على شي من الوجود
لزم احتياج جميع الموجودات اليه بالبيِّن المذكور فاذا اراد الاحتياج
بين الطبيعتين على هذا الوجه يكون جميع افراد كل منهما بحيث لا يستدعي
شيئا مفقودا من الاخرى يلزم الدور المسخيل لا يمتنع وبما ذكرنا
يكون تنجيم دليل اخر له قد ستره في هذه المسلك وهو قوله ليس للوجود
المطلق من حيث هو وجود مبدءا والا لزم تقدم على الشيء نفسه وذلك
يثبت وجود الواجب بالذات كما لا يخفى بادلنى تأخر انتهى وذلك لان
الكلام عايد فيه ايضا كما مر سؤالا وجوابا واعلم ان الشيخ الرئيس
وصف طريقة الحكماء الالهيين الذين يبرهنون وجود الواجب تعالى
من غير اخذهم في الاستدلال المكان ما سواه او حدوث في الاجسام
هو ممكن المتكلمين او ذكره كما هو حركة الطبيعتين الى الابد في العوالم

بقوله تعالى سنبرهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه
حق بانه طريقه الصديقين الذين يستشهدون بالحق لعلهم يهتدوا
اشبه البرهان قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شئ قدير شهيد
وهم طائفة طائفة منهم المستدل على ذات الباري تعالى بملاحظة مفهوم الوجود
وانه يقتضي فردا واجبا بالذات ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب الذاتي على
صفاته ثم بالنظر في صفاته على كيفية حدوث افعاله واحدا بعد واحد
من العقول المجردة اولاً ثم النفوس الفلكية ثانياً ثم الاجسام الفلكية
واللب بطل العنصرية ثم المركبات من النبات والحيوان والحيوان كل ذلك
بلا ملاحظة تعالى في شئ من المراتب حتى انهم لو لم يشاهد وجود العالم
على هذه الوجه المحسوس لم يكونوا يعتقدون في حق الله تعالى وصفاته وكنهه
افعاله بغير هذا الاعتقاد الذي هو عليه ولا شك ان طائفة منهم اشراف
واحكم من طائفة بغيرهم كما تكلموا به المستدلون بجدوث الاجسام والبرهان
على وجوده تعالى ثم باحوال تحقيقه كالاحكام والتغير على صفاته تعالى
كالعلم والقدرة مثلاً فانظر الى صفات المبرهنين من مراتب الانظار
وهي الاعتبار فانها متفان متفان متفان فالحكيم المتأله بعد من
المعقول الى المحسوس والمتكلم المباحث بعد من المحسوس الى المعقول وما
تدري نفس باي ارض تموت **فصل** في ان وجود الوجوب نفس حقيقة
بمعنى انه لا ماهية له سوى الوجود في صيغة المجردة عن مقارنته الماهية بغير
الممكن الا ان كان له ماهية هي حيوان الناطق ووجودها يكون
في الاعيان لان وجوده لو لم يكن عين حقيقة كان زائداً على حقيقة
لا متناهية جزئية المستلزم للتركيب بوجه من الوجوه وذلك باطل
كاسي فلو كان زائداً عليها لكان عارضا لها لكونه وصفاً ثابتاً لها ولو كان
عارضاً لها لكان الوجود من حيث هو ممتنعاً الى الغير وهو ذات
الموجود لا يفتقر الى حال الى المحل فيكون وجود الواجب ممكن لذاته
لان كل مفتقر الى الغير ممكن لذاته فلا بد له من مؤثر وذلك
المؤثر ان كان نفس تلك الحقيقة الواجبة لزم ان يكون موجوداً قبل
الوجود لان الحقيقة الموجودة للشيء يجب تقدمها على المعلول بالوجود

لا متناهية

لا متناهية ملاحظة العقل كون الشيء مفيد الوجود عالم بلا حفظ كونه
موجوداً فيكون الشيء موجوداً قبل نفسه هذا خلف وان كان ذلك المؤثر
غير تلك الماهية يلزم ان يكون الواجب لذاته تحت جاني وجوده الى الغير
وهذا اي الاحتياج على الواجب تعالى محال وقد نفقش في هذا الدليل ثم
اللازم من زيادة الوجود على الواجب كون الوجود مفتقراً الى شئ
لا يلزم منه جواز الاتكال فيه وان كان في نفس الامر كما زعم بعضهم
بل بالنظر الى نفس ذلك الوجود وامن هذا من فلهذا ان يجوز ان
تكون العلة المتقدمة للوجود هي الماهية من حيث هي كما ان القابلة
له ايضا فتقدم الماهية عليه بالوجود كما ان تقدم ذاتيات الماهية
عليها لا بالوجود وكما ان الماهية علة للواريها بذاتها لا بوجودها وكما
ان الماهية للممكن قابلة لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضرورة هذا
حاصل ما اوردته الامام الرازي على استدلال الشيخ الرئيس الوجه المذكور
مع تنجيم وتخييص واجاب عنه حكيم الطوسي قد سره في مواضع من كتبه
كشرح الاثر رات ونقد التنزيل والمحصل بان الكلام فيما يكون علة لوجود
او موجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود عالم لا يحفظ
كون الشيء موجوداً امتنع ان يلحظه مبدء لوجود ومفيد الى بخلاف القابل
للوجود فانه لا بد ان يكون يلحظ العقل خالياً عن الوجود اعني معتبر فيه
الوجود لئلا يلزم حصول حمل بل ومن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع اثنين
فان هي ماهية من حيث هي هي واما الذاتيات بالنسبة الى الماهية
والماهية بالنسبة الى الواريها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلاني
تقدمها بالذات واتصافها بلواريها انما هو بحسب الماهية فقط لا بحسب
مع البيان اقول كلام هذا الخبير يحتاج الى تنجيم وتقرير لانه كان واجبا
عليه ان يدفع النقص او المعارضة بالماهية القابلة للوجود فان الماهية
الممكنة قابلة للوجود وكل قابل لشيء يلزم تقدمه بالوجود على ما هو
مقبول له فيجب تقدمها بالوجود على الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه
فما يحسب به على هذا ان جواباً عما اذا كانت فاعلة للوجود ومادة له او
من القابل والاعمال بحسب الخلود بغير جوارح الوجود ولوازم الماهية فان خلقت

الماهية عن الوجود مستغنى في نفس الامر وكذا اعلم للوازيم بحسب الذات من
 حيث هي فالاول ان يقال ان كون القابل مطلقا ما يجب تقدمه بالوجود
 على المقبول غير لازم وقدمه الفرق بين القابل والعلة القابلة وقدمه
 ايضا في بحث التلازم وجوب تأخر الوجود مع كونها قابلة لصورة عنها
 فلكذلك الماهية القابلة للوجود لا تقدم لها على ذلك الوجود بالوجود الا
 لا يتجوز عن الوجود الا في غير من اتي وملاحظة العقل بان كمال العقل
 الى ماهية وجود يصفها به لا بان تكون في تلك الملاحظة منفكة عن الوجود
 فانها ليست بخروج عن عقل كذا ان الكون في الخارج كوجود خارجي بل
 بان العقل من شأنه ان يأخذها وحدها اي من غير ملاحظة شئ من
 الوجوديين معها ويصفها به وعدم اعتبار الشئ ليس باعتبار عدمه
 فانضاف الماهية من حيث هي بالوجود عقل ليس كاتصاف الجسم
 بما هو جسم بالتوازي فان الجسم من حيث هو هو مرتبة في نفس الامر
 متقدمة ليس في تلك المرتبة شئ من التوازي ومثا به فيصيح اتصافه
 بواحد منها بخلاف الماهية بالقياس الى وجودها اذ ليس لها مرتبة
 سابقة على وجودها وعدمها حتى يصح اتصافها بحد واحد من الماهية
 ووجودها امر واحد في الواقع بالتقدم بينهما ولا تقدم ولا تأخر
 ولا معية ايضا اذ ليس لهما وجود منفرد ووجودها وجود اخر وقد انضما
 محض بينهما شئ من السبب المذكورة فقابلية الماهية للوجود اتي ينصور
 على ما صورناه وانما فاعلمتها فلا تنصور بوجه من الوجوه فان قلت
 تلك الملاحظة ايضا مخوم اتي ووجود الماهية في نفس الامر فكيف تنصف
 الماهية في هذه المخوم الملاحظة بهذا المخوم من الوجود او بالملفوظ ان
 له مع مراعاة قاعدة التوكيد في الاتصاف قلنا هذه الملاحظة لها اعتبار
 احدها اعتبار كمال الماهية وتقدمها على جميع اتي والوجود حتى هو هذا المخوم
 وثانيها اعتبار كونها مخوم اتي والوجود فاما هيية باحد الاعتبارين
 موصوفة بالوجود وبالاخر مخلوطة به بغير موصوفة بهذا الغاية
 ما يفرم من عباراتهم في هذا الموضع وبعض العقراء بفضل الله ورحمته
 منذ وجه من هذا البحث حيث حقق وقدر في كنهه ان الوجودات المكنية

١١٥
 مراتب تنفوت بحسب التقدم والتأخر والكمال والنقصان ووجود
 كمالها من علون تلك الماهية بمعنى ان الموجود هو الوجود والماهية متحدة
 معه مخوم الا في جميع الوجودات ظلال اشترقات للوجود والواجب
 القابل بذاته ولا وجود للماهية اصلا ولا تأثير ولا تاثير فيها بل انما
 اعتبارات كلية يعبر بها العقل ويصف الوجودات بها في كل مرتبة من الوجود
 لغو كلية حدية او رسمية مسماة بالماهيات والعوارض بلا وصول الى
 من الوجود والبرهان والاعتقاد لجعل بها كمالها بصدقته والموجودون
 وبيانها مما حجب الى مجال اوسع من هذا الموضع وقد اقام البرهان
 عليه في بعض كتبه بل نقول على الطريقة الرسمية ايضا لا يجب ان يسموه
 حيث تقرر ان الوجود في الممكن نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شئ من
 الماهية فليس هناك ثبوت شئ لشيئ حتى يجري فيه قاعدة التوكيد
 فنص عليه الشيخ في التعليقات حيث قال في الوجود الذي للجسم هو وجود
 الجسم لا كماله بل هو الجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يخفى في كماله
 والجسم انتهى وقد عرفت كثير من الناظرين في هذه العبارة والمثال من
 كلام الشيخ وبه حيث حملوا على اعتبارية الوجود وكونه امر مصدرها
 لا تحقق له في الخارج مع انهم يعلمون ان حقيقة كل شئ هي وجوده في اتي
 به وكان اطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط الذي بين الماهية والوجود
 من باب التوسع والاشترار فانه ليس كاتصاف على الارتباط الذي بين الماهية
 وسائر الاعراض والاحوال بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف الباطن
 بالذات والجوهر حيث عطفوا على هذه الدقيقة المذكورة ثم هم تارة
 يخصصون القاعدة الكلية القائلة بالفرعية وتارة ينتقلون عنها الى التلازم
 قائلين ان قاعدة الاستلزام لا تجري في اتصاف الماهية بالوجود لعدم
 بينهما ولا ايضا في اتصافها بالتوازي المطلقة التي لا تقدم للماهية عليها
 بالوجود بل بخلاف من التقدم وهو تقدم بحسب الذات وتحقيقه من
 دون اعتبار الوجود كما في الاجزاء المجردة من جنس الفصل دوم الاجزاء
 الوجودية كالمادة والصورة سواء كانت خارجيتين او عينية
 ومن البرهان على هذا المطلب ما افاده صاحب الطوحيات وهو ان الذي

فصل الثامن في وجود ما بهية ان امتنع وجودها لا يضر شيئا
منها موجودا واذا صار شيئا منها موجودا فالكلية له جزئيات اخرى قوله
غير مستغنى عما بهية الا لما منع بل ممكنة ان يفرق النهاية وقد علمت ان ما وقع
من جزئيات كلية لا يمكن بعد واذا كان هذا الواقع واجب الوجود
وله ما بهية وراء الوجود فهي اذا اخذت كلية امكن وجود جزئيات اخرى لها
لذا انما اذا امتنع الوجود على كلية المكان المفروض واجبا لمتنع الوجود
باعتبار ما بهية وهذا الحال غاية ما في الباب ان يمنع بسبب نفس
الما بهية فيكون ممكن في نفسه وهذا الحال فاذن ان كان في الوجود واجبا
فليس له ما بهية وراء الوجود بحيث يفصله ذلك عن الامر في نفسه
الوجود الصافي الذي لا يشوبه شيء من خصوصية وعدم هذا الكلام
نورا له ستره والاياد عليه بانه لا يجوز ان يفصل العقل امر موجودا
ان وجوده معروف له يكون ذلك المعروف من جهة نيات شخصية لا كلية وتخصيص
اطلاق الماهية على الكلية لا يتفيع اذا المقصود ان الوجود غير زائد
بل هو نفس حقيقة الواجب من دفع بان كلامه مبنى على ان شخص
الشيء في حقيقة نظره وجوده في صحت كصحة به المعتمد الثاني او في
له فكل ما يفصله ذلك عن المعروف وعارض هو الوجود يكون في مرتبة
ذاته كلية لا في له وكل ما له ما بهية كلية فنفس صورها لا ياتي في
لها جزئيات غير متناهية الا لما منع خارجي في صحت البرهان انه لما كان
واجب والامكان والامتناع من لوازم الماهيات فالواجب لو كان
ذاما بهية جزئيات تلك الماهية لا يجوز ان يكون جميعها مستغنى لانهما
والا كما تحقق الواجب اصلا ولا واجبه لانهما والامكان للمعروض واجبا
اذ لو وقع المحرر كلاما با حلال والامكان هذا الواقع ايضا ممكن
لذا ان مع انه واجب لذاته هذا خلف فاذن ان كان في الوجود واجب
بالذات فليس له الا الوجود الصافي المتشخص بنفقه وما امتنع ما
او روي عليه بعض الاعلام من انكرام من ان دعوى عدم امتناع مجزئيات
الغير المتشخصية ممنوعة ولم لا يجوز ان يكون الماهية كلية ولها اعداد
معدودة متناهية لا يمكن ان يتعدى عنها في الواقع وان جاز في الحكم

الزيادة عليها ولو سلم عدم التناهي فهي بمعنى انه لا يقف وبطلان لازم
حينئذ لم ولو سلم انه يفرق منه بالمعنى الاخر في بانه ما لم ان تكون الواجبة
غير متناهية فليكن ان منع بطلان هذا اقربا ان لا يثبت بطلان التمسك
لوقت لكانت على امتناع ترتيب امور غير متناهية موجودة معا وتزوم
ترتيب الواجبات بغير بين ولا مبين في تاجيب على ذكره او لا بان كل
ما بهية بالنظر الى ذاته لا يقتضي شيئا من التناهي والذات هي الا
مرتبة معينة من المراتب اصلا الا بسبب وعكس فاذا قطع النظر عن السبب
بشيء رتبة من نفس الماهية لا تأتي عن العقل ان تكون لها افراد متناهية
وعلى ذكره ثابت وثالث بان الكلام يهتد به ليس بطلان التسليم
في الواجبات عدمها كان اول التيقن مركب او متساويا حتى قيل ان بطلان
منظور فيه بل الكلام في انه اذا كان الواجب لها ما بهية كلية يمكن ان يفرق
لها جزئيات وراء ما وقع ولما كان كل من الوجود والامكان والامتناع
من لوازم الماهيات فاذا واجب فرد ما بهية كلية يلزم ان يكون جميع افرادها
واجبة وكذا اذا امتنع لواضع وامكن لواضع فقول تلك الافراد
المفروضة لم تكن واجبة والا لعدمت ولا مستغنى والا كان هذا الواقع
ايضا مستغنى هذا خلف ولا يمكنه والا كان الواجب لذاته ممكن لذاته
وهذا ايضا خلف فثبت انه لو كان الواجب لها ما بهية غير الوجود حسب
لزم كونه خلو عن المواد الفلك وهو على القول وما سمح لنا في هذا
المطلب وهو قريبا لما ذكره صاحب الاشرف في بيان الوجود والامكان
زائدا على ما بهية لزم وقوعه تحت مقولة مجموع من تحت مخرج الى فضل مقدم
فمن كتب ذاته وايضا قد علمت انه كلما صح على فرد صح على طبيعة من حيث
هو اذ لو امتنع شيء عليها امتنع على افرادها على لزم وقوع الامكان
على بعض الجواهر ضرورة كانت يهد من حدوث القصورات وزوالها
صحة وقوع الامكان على مقولتها فلو دخل الواجب تحت مقولة مجموع
لزم فيه مهية امكنية باعتبار الجنس فلا يكون واجب الوجود
بالذات هذا خلف وكل ما له ما بهية زائدة على الوجود فهو واجب الوجود
والواجب ليس هو الذي عرفت ولا عرض لغيره فلو كان الماهية غير الوجود

وقد مثل بعض سادة العلماء مراتب الموجودات في الموجودية بحسب الاحتمال
 العقلي في اول المراتب بمراتب المضي في كونه مضياً فان من الموجودات ماله
 ذات وجود وموجد يكون مقتضيات ويسمى موجوداً بالغير كما هييات
 الممكنة عند المعقولة والحق عين ولا يمكن في المكان المتكافئ في الوجود عنه
 بحسب الذات او الواقع فضلاً عن العلم تصور الانشكاك في التصور والتصور
 فلا يصح ممكن هناك ومنها ماله ذات وجود يكون مقتضيات بحيث يستحيل
 انشكاكه بالنظر الى ذاته كالأجسام المتشككة فيمتنع الانشكاك وان يمكن
 تصوره في التصور ممكن لكن المتصور مستحيل ومنها ماله ذات عين
 وجوده فلا يمكن تصور الانشكاك بينهما فضلاً عن الانشكاك كواجب الوجود
 عند الحكماء ولا تزيد مراتب الوجود في الوجود بحسب العقل هذه الثلاثة
 وعليك بالفرق بينهما بحسب العلو والدنو وكذلك مراتب المضي اذ منه
 مضي بالغير كوجه الارض والقمر المستضي بمقابلته ومنه ما هو مضي
 بالذات بظهوره بغيره ومقتضى له اقتضاء متمنع الخلف كجسم الشمس
 لو اقتضى ضوءه ومنه ما هو مضي بالذات بظهوره عنه كضوء الشمس
 ولو كان متجوزاً في انفسه فان المضي ما يحصل له الطهوت لا ما يتقدم
 الضوء كما يفهمه اهل الكفة الا ان يعنى بالقيم ما هو اعم من المجازي
 والحقيق في الاول مضي وصور ومقتضى له وفي الثاني الثانيان
 وفي الثالث شيء واحد هو عين الضوء ويقال له مضي اي ظل هو بغيره
 ولا يمكن ان اعلى مراتب الموجود هو مذهب الحكماء في واجب الوجود
 غير مجده وما قال بعض الموحدين من المتأخرين من ان الوجود مع كونه
 نفس حقيقة الواجب قد انبسط على جميع الكليات الموجودة بحيث لا يخلو
 عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقة فاعل هو ان طوره وراي طوره
 العقل اقول في ذلك لاعلم من الفقهاء من عنده ان هذه المعنى من طوره
 العقل وقد اثبت واقام البرهان عليه في بعض مواضع من كتبه ورسائله
 وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم **فصل في ان**
 وجوب الوجود ونعنه نفس ذاته في هذا الفصل حكمه احدى ان
 وجوب وجوده تعالى عين حقيقة المقدمة وثانيها ان شخصه بوجه

بشخص

يتشخص لا الممنوع المصدري نفس ذاته اما بيان حكم الاول فلا وجه
 الوجود لو كان زائداً على حقيقة لا متناع جزئية المستلزمة للتركيب كما
 عارضه انه فكان معلولاً لذاته لا حيث جاء الى المؤثر وامتناع كون المؤثر
 سبباً منفصلاً والا لكان للواجب علة موجبة مع كونه واجب لذاته
 بهذا خلف فلو احتاج الى مؤثر لكان هو الذات لا يؤثر والعلة يجب
 وجودها اسمها ان يوجد المعلول لان وجوب وجود العلة سبب
 لوجود وجود المعلول وذلك الوجوب المعبر عنه ذات الواجب هو
 الوجوب بالذات لا سبب له كون الواجب واجباً بالغير لان كل واجب
 بالغير ممكن لذاته فيكون وجوب الوجود بالذات قبل نفسه هذا في
 باليدية والكلام منه كالكلام في غيبة الوجود سواء اوجوباً بالغير
 واما بيان حكم الثاني فلا بد ان يكون زائداً على حقيقة بان يكون
 حقيقة حقيقة نوعية متحصنة بالشخص ان يكون بحيث يتشخص
 بامر يميزه عن حقيقة سواء كان نوعاً منفرداً او محدوداً
 في واحد دون غيره كالعقل او الشمس مثلاً لكان معلولاً لذاته بالبيان
 الذي مر في وجوده وجوبه والعلة ما لم يكن متعينة لا توجد في الوجود
 المعلول فيكون التعيين حاصل قبل نفسه وهو حال لتوقف
 العلية على الوجود وهو ما وقع للتعين بل عينه ولا بد من النقض بالعرض
 بحسب ما في كونها من حيث نوعيتها وابوابها علة للهيولى المتشخصة
 او الكلام في العلة المستقلة دون الشرايط والمقدمات وعلة للهيولى
 كما سبق جوهر مغارق مع معاونته صورة ماله واعلم ان حقيقة
 الواجب كما انه لا يمكن ان يكون معنى نوعياً متشخصاً بامر زائد كما كانت
 فذلك لا يمكن ان يكون معنى جنسياً متشخصاً بفصل او بفصول لان
 الجنس امر مبرم في ذاته فلا يمكن كونه عين الوجود المتشخص بنفسه
 والتفريق جامع في القبيلتين ان النوع لا يجتمع الى المتشخص في قوام
 حقيقة وتقرير ما يهت به بل في ان يوجد ويحصل بالفعل وكذلك الجنس
 لا يحتاج الى الفصل في ثبوت المعنى بجنس لانه عرضي له كما ان الشخص
 عرضي للنوع والعرض لا يدخل في تقرير ما يهت به بل كل منهما لا يبراه

وكونه بالقوة يحتاج في تحصيله وجوده الى امر متحقق لذاته ومقوم لوجوده
 وبالجملة مهمل له غوامض اخرى والوجود وهذا انما يتصور فيما لم يكن ذات
 تحت الوجود والا لكان المقسم مقوماً ومثلاً داخلاً ولما ثبت من قبل
 ان واجب الوجود ليست له ما يميزه الا صفة الوجود فكل ما فرض مقوماً
 لوجوده كالنفس والشخص يكون مقوماً لشيء حقيقة فلو كان الوجود
 الصافي الذي هو نفس حقيقة جنباً للشئ الذي هو نفس المتصورة
 لكان الفصل مفيداً للمعنى محسوس وكذا لو كان حقيقة متشعبة بتشخص
 زائد على ذاته لكان المعنى النبوي محتاجاً في معناه الى المتشخص وكما
 باطل كما علمت فثبت ان الواجب الوجود هو الوجود البحت والذي لا يوصف
 بانه جسر ولا انه نفع ولا يوصف بانه كلي او جزئي اي فرد من طبيعة
 كلية بل انه متميز بذاته منفصل بنفسه عن سائر الموجودات لا بامر فعلي
 له فلا حدة له واذا لاحد له ولا حدة له فلا يبرهن له لان تحيزه بالبرهان كما تحقق
 في الميزان تحت ركان في الحدود والشئ الذي يكون غنياً عن كل شيء
 في العلم به ان يكون اولاً شهودياً او اعترافاً بالعلم واستدلالاً
 بآثاره ولو ازمه وجنبه لا يعرف حق معرفته اذ يعرف بها حقيقة وبها
 فليس شئ يغزى واجب الوجود برهاناً عليه وهو البرهان على كل شيء
 فان العلم اليقيني بذاته سبب وهو وجود جميع الممكنات لا يحصل
 كما ورد في الصحيحة الاثنية قل اي شئ اكبر شئاً من قل انه تعلم
 لو استدلك عليه باوفاق القياسات وهو الاستدلال من حال الوجود
 وانه يقتضي واجب بالذات كما اشترط اليه لم يكن دليلاً وان لم يكن ايضاً
 برهاناً محضاً بل كان قياساً شاملاً بالبرهان على ما صرح به الشيخ
 الرئيس واليه الاشارة في قوله قد شهد الله انه لا اله الا هو **فصل**
 في توحيد واجب الوجود بمعنى نفي الشريك عنه في مفهوم وجوب الوجود
 لا بمعنى ان نزع محضه في شخصه على ما توهم لفارده كما علمت ولما ذكره
 متشخصاً بنفس ذاته لا يعني في استحقاق الشريك له في بادي النظر كما
 زعم بعض الشرحين حيث قال ان ما يميزه من ان التسعين نفس
 حقيقة واجب الوجود يكفي في اثبات توحده فان التسعين اذا كان

نفس

اذا كان نفس الامة كان منع تلك الامة منحصراً في شخصه بالضرورة
 اشترى وذلك لان المعنى عن هذا البرهان هو بيان ان واجب الوجود
 حقيقة واحدة تغنيها عنها ويغنيها ثابت لا احتمال ان يكون هناك حقاً
 مختلفة واجبة الوجود تغنيها كل منها نفس حقيقة فلا بد مع ذلك من اقامة
 البرهان على التوحيد فنقول لو فرضنا موجودين واجب الوجود لكانا شريكين
 في وجوب الوجود على هذا الفرض ومتساويين بامر من الامور والا لم يكونا
 اشئين وما به الامة وان كان يكون تمام حقيقة او لا يكون تمام حقيقة
 بل جزءها لا سبيل الى الاول لان الامة لو كان تمام حقيقة لكان
 وجوب الوجود المشترك بينهما خارجاً عن حقيقة كل منهما او خارجاً
 عن حقيقة احدهما وهو اي خروج وجوب الوجود عن حقيقة الواجب
 بالذات محال لا تباين ان وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود
 لذاته قيل معناها تحت لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب
 الوجود انه يظهر من نفس تلك حقيقة الشئ صفة وجوب الوجود لان
 تلك حقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك ما هو بين واجب الوجود
 في وجوب الوجود الا ان يظهر من نفس كل منهما الشئ صفة وجوب الوجود
 فلا منافات بين اشترائهما في وجوب الوجود وتمايزهما بنسب حقيقة
 اقول معنى كلام حكما وان وجوب الوجود عين حقيقة الواجب هو
 انه ذاته بنفس ذاته حيثية اخرى يغزى ذاته اية حيثية كانت حقيقة
 او اضافية او سلبية وكذلك قياساً سائراً صفاته وتوضيح ذلك
 انك كما قد تغفل المتصل مثلاً نفس المتصل كالجسم والصورة الجسم
 من حيث هو جسم وقد تغفل شياً ذلك الشئ هو المتصل كالمادة
 له وكذلك قد تغفل واجب الوجود بما هو واجب الوجود وقد تغفل شياً
 ذلك الشئ واجب الوجود ومصدق حكمه ومطابقه في الاول
 حقيقة الموصوع وذاته فقط وفي الثاني هي مع حيثية اخرى هي صفة
 قائمة بالموصوع حقيقة او اشترائية وكل واجب الوجود لم يكن نفس
 الوجود بل يكون له حقيقة تلك حقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود في
 انفسها بما يحتاج الى عروض بهذا الامر والى جعلها كذلك او جعلها بحيث

يشترع منه هذا الامر فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود وبه صارت واجبة الوجود فلا يكون واجب الوجود لذاته فكل واجب الوجود بذاته فهو نفس واجب الوجود بذاته ونفس عيسى بن صفاته لها حقيقة الكمال كالعالم والقدرة وبغيره ولا يسيل الى الثاني لان كل واحد منهما يكون مركبا بما به الاشتراط وما به الاعتبار وكل مركب يجب ان يكون له وجودا واحدا لا يكون فيكون كل واحد من الواجبين او احدهما لكن لذاته هذا اختلف فليس قبل لم لا يجوز ان يكون ما به الامتياز امر عارض لا مقوما حتى يلزم التركيب فواجب ان ذلك لا يجب ان يكون التعيين عارضا وهو خلاف ما ثبت بالبرهان وليعلم ان البراهين الدالة على هذا المطلب الذي هو من اصول المباحث الالهية كثيرة تتيمم جميعا يتوقف على ان حقيقة الواجب لها هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجوب الذاتي والوجود المتناكذ وان ما يعرضه الوجوب او الوجود فهو في حد نفسه ممكن ووجوبه كوجوده يستفاد من الغية فلا يكون واجبا وهذه المقدمة مما يفتق اليه البرهان ويصحح ما في كتب اهل العلم والوقار وقد اسلفنا القول فيها وبها يندفع ما تشوشت به طلبة الاكثرين وتبدلت منها افهامهم وضلت من ينسب الى ابن كونه وهو الذي سماه بعضهم بافتي الشيطان لا بد ان هذه الشهادة العويضة الدفوع والعقيدة العسيرة اكلها وهي انه لم لا يجوز ان يكون هو تبيان بسيط من مجهولتان كنه مختلفتان تمام الماهية يكون كل منهما واجبا بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود مشترعا منهما مقولا عليهما قول لا عرضيا وذلك لاننا نجيب عن هذه الشهادة ان مفهوم واجبا الوجود لا يخلو اما ان يكون انتزاعا عن نفس ذات كلتي منهما من دون اعتبار رحيشة خارجية عن نفس الذات اية رحيشة كانت او مع اعتبار تلك رحيشة وكلا الشقين محال اما الثاني فكما صرح من ان كل ما لم يكن ذاته بجهة رحيشة انتزاع الوجود فهو ممكن بذاته واما الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات مع قطع النظر عن اية رحيشة كانت لا يكون ان يكون عاقبا متى لفت متباينة بالذات غير مشتركة في ذاتي اصلا فظن ان كل سليم الفطرة

يلج

يحكم بان الامور التي لفت من حيث كونها متني لفت بلا حيلة جاسعة لا يكون مصداق حكم واحد وحكي عنها بنعم غير ذلك اذ كانت تلك الامور متني من جهة كونها متني فلت على كل من زيد وعلو باللات فية من اشياء اخرى في تمام الماهية لامن حيث اختلفا لهما بالعرض الشخصية او كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك على كل من على اللات والفرن طوبى من جهة اشتغالها على تلك حقيقة بحسبة او في عرض كالحكم على النج والنج بالابيض من جهة اشتغالها باللباس او كانت تلك الامور المتباينة متفقة في انت بها الوجود المطوق جل جده عند من يجعل وجود الممكنات امر اعتقبا انتزاعيا او كانت متفقة في امر سببي واحد كالحكم على المقولات الممكنات بالوجود من انت بها كالحكم عليها بالامكان بسبب ضرورة الوجود على الجميع لذاتها واما ما سوى اشياء تلك الوجود المذكور فلا يتصور فيها ذلك ضرورة بل نقول لو نظرنا الى نفس مفهوم الوجود المصدر بالمعلوم بوجه من الوجود بديهة او انما النظر والبحث الى ان حقيقة وما يشترع هو منه افكار ذات هو الواجب بحق والوجود المطلق الذي لا يشوبه عيى ولا خصوص ولا تعذر اذ كل ما وجوده هذا الوجود فرضا لا يكون ان يكون بينه وبين شئ اخر ايضا هذا الوجود بديهة اصلا ولا تغاير فلا يكون انت بل بينك ذات وحدة ووجود واحد كما انت رالية صاحب التلويحات عظيم الله قدره بقوله صرف الوجود الذي لا اتم من كل ما فرضته ثانيا فاذا نظرت فهو هو اذ لا من في صرف غيب فوجوب وجوده الذي هو ذاته يدل على وحدته كما في التنزيل شهادته ان الله لا اله الا هو وعلى موجودية الممكنات به كما في قوله تعالى اولم يكن له حكيم ان على كل شئ شهيدا اقول ولنا بنا بيبه الله تعالى وملكوت برحمته عرشى على توحيد الواجب تعالى دفع الاحتمال المذكور يستدعي بيانه تمهيد مقدمة وهي ان حقيقة الواجب تعالى كما كان في ذاته مصداقا للواجبية ومطابقا للحكم عليه بالموجودية بلا جهة اخرى بذاته والافهم احتياج في كونه واجبا وموجودا الى غير كونه من اليبس وليست للواجب تعالى جهة اخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجب

وموجودا والا لزم التكب في ذاته من حيث يتبين بجهتين ابتداء او بالافرة
وقد ثبت بطلانها من جميع الوجوه فحينئذ نقول ينبغي ان يكون واجب
الوجود بذاته موجودا او واجبا من جميع محضيات الصحبة وعلى جميع الاقسام
المطابقة لنفس الامر والا لم يكن حقيقة من حيث هي من مصدر ان
حمل الوجوب والوجود اذ لو فرض كونه فاقدا لمرتبة من مراتب الوجود
وجه من وجوه التحصيل او عاربا لكمال من كالات الموجود فلم يكن ذات
من هذه الهيئة مصداق للوجود فتحقق ح في ذاته جهة امكانية او متناهية
يخالف جهة الفعلية والتحصل فيه كب ذاته من جنس الوجوب وغيره
من الامكان او الامتناع فلا يكون واحدا حقيقيا وبهذا معنى قولهم واجب
الوجود بالذات واجب الوجود من جميع محضيات لاماهمودة كما سيحكي
في الفصل التالي لهذا الفصل فاذ اتممت هذه المقدمة مفادها ان
كل كمال وجمال يجب ان يكون حاصلا لذات الواجب لها وفي غيره يكون
منه شيء عنه فنقول لو قلنا الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية
لزومية لان الملازمة بين الشئين يستلزم معلولية احداهما للاخر
او معلولية كل منهما لاهل ثالث كما تحقق في موضع فاعلم اي من التقديرين
يلزم معلولية الواجب وهو حرق الوصف في ذن لكل منهما مرتبة من الكمال
وحط من الوجود والتفصيل لا يكون هو لا اخر ولا بعدا ولا من شئ عنه
فيكون كل واحد منهما عاربا لثالثة كمالية وفاقدا لمرتبة وجودية سواء
كانت متمتعة بحصول له او ممكنة فذات كل منهما بذاته ليست محض حقيقة
الفعلية والوجوب بل يكون ذاته بذاته مصداق لحصول شئى وقد بينى
فلا يكون واحدا حقيقيا والتكيب بحسب الذات وحقيقة يتا في ايات
الواجبة فالواجب يجب ان يكون من فطر طم التحصيل جايما لجميع النشآت
الوجودية ومحضيات الكمالية التي يجب الوجود بما هو وجود فلا
له في الوجود بل ذاته بذاته يجب ان يكون مستند جميع الكالات
ومنع كل الخيرات ويبدأ الوجود وان لم يتفع للمتوسطين
فضلا عن الناقضين لانتفاءه على كثير من الاصول الفلسفية
والمعدية المطلوبة لكنه عذ من ارتاحت نفسه بالفلسفة يرجع

على كثير من البراهين **فصل** في ان الواجب لذاته واجب من جميع جهته
هذه العبارة موروثة من القدماء ومحق ان معناها بالهناك عليه
في الفصل السابق وهو ان الواجب الوجود ليس فيه جهة امكانية
بمعنى ان كل ما يمكن له بالامكان العلم فهو واجب له ومن فروع هذا
حكم قوله اي ليس له حالة منتظرة في ذلك اصل ينيرت عليه هذا
وذلك من خواص الواجب دون هذا التحقق في المفارقات عن المادة
مطلقا عند الحكماء التي يلبس بامتناع صدور حادث من القديم الا بتوسط
حركة الدورية والمادة المنفصلة اذ لو كان للمفارقات حالة منتظرة يمكن
حصولها فيه لاستدام انتقاله عن الحركة والاضلاع بحسبانية وذلك
يوجب كونه جسما او متعلقا بالجسم مع كونه مفارقاتا عنه بالكلية هذا
خلف والدليل على حكم الاصل قوله لان ذاته كافية فيما له من الصفات
فيكون واجب من جميع جهاته وانما قلنا ان ذاته كافية فيما له من الصفات
لانه لو لم يكن كافية لكان سبب من صفاته من يرة بالضرورة فيكون
حضور ذلك الغير ووجوده عنه لوجود تلك الصفة في ذات الواجب
وبغية اى عدم ذلك الغير عنه لعدم اى عدم تلك الصفة في ذاته تعالى
وذلك لان وجوده عنه لوجود المعلول وعدمها لعدمه ولو كان كذلك
اي لو كان وجود تلك الصفة معلولا لحضور ذلك الغير وعدمها معلولا
بغية لم يكن ذاته لها اذا اعتبر من حيث هي بلا شرط يجب لها
الوجود لانها اما ان يجب مع وجود تلك الصفة او مع عدمها فان كان
اي الوجوب مع وجود تلك الصفة لم يكن وجودها من غيره لحصولها
بذات الواجب من حيث هي بلا اعتبار حضور الغير وان كان الوجود
مع عدمها لم يكن عدمها من غيبة حصول بذات الواجب من حيث هي
هي بلا اعتبار غيبة الغير واذ لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب
لذاته عاربا عن موجود اذا اعتبر من حيث هو مع قطع النظر عن سواء
وجوب الوجود وحينئذ لم يكن كذلك هذا خلف ومهرت ابراد مشهور
وهو ان غاية ما لزم من الدليل ان يكون الصفة او عدمها بالغير لان
الواجب بذاته او بغيره مطلقا بذلك الغير وذلك لانه ان اردو بغير

باعتبار الذات من حيث هي مع ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير فملازمة
 ممنوعة اذ لا يلزم من عدم ملاحظة امر عدم ذلك الامر وان اراد به باعتبارها
 مع عدم الغير نفس الامر وجودا وعدما فملازمة مسلمة لكن بطلان التمسك
 ثم فان اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض المذكور حال والمحال
 ان يستلزم الحال وهو كون الواجب واجبا فلا يظهر الخلف والاولى
 ان يقرر الدليل هكذا اذا اعتبر ذات الواجب حينئذ من حيث هي
 بلا شرط اي مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا وعدما فاما ان يجب
 وجوده مع وجود تلك الصفة وهو محال لستى وجوب المعلول مع قطع
 النظر عن وجود العلة او مع عدم تلك الصفة وهو ايضا محال ما ذكرنا
 ولا يخفى ان وجوب الذات لا يخلو في نفس الامر عن هذين الامرين المحالين
 على تقدير اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات ايضا محال لولم يمتنع
 مع الشرط فلا بد من اعتباره وهو الكافي في ثبوت الملازمة وبطلان
 التالي معلوم فكذا المقدم قيل هذا الحكم منقوض بالنسب لجرمان الدليل
 فيها مع ان ذات الواجب غير كافية في حصولها لتوقفها على امور خارجة لذات
 ضرورة واعترف بذلك الشيخ الرئيس في الآيات الشفاعة قال
 ولا يتبالي بان يكون ذاته ما خوردة مع اضافته ما ممكنة الوجود فانها
 من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها
 اقول تحقيق الحق في هذا المقام يستدعي تقديم جملة من الكلام وهو ان
 صفاته كما منها حقيقة كانية كالقدرة ونظايرها وهي عين معنى
 ان ذاته من حيث حقيقة جبراء لانتماعها ومصادق لجمالها بلا اعتبار
 حيثية اخرى كما اشترنا اليه سابقا ومنها اضافية مختصة كالمبدأية
 والقبلية وغيرها وهي زائدة على ذاته متاخرة عنه وعما اضيف اليه
 بها ولا يخل بوحدة كونه زائدة عليه فان الواجب له ليس علوه
 ومجده بنفس هذه الصفات الاضافية بل بكونه في ذاته حيث نشأ
 منه هذه الصفات وهو انما هو كذلك بنفس ذاته فعلوه ومجده
 لا يكون الا بذاته لا يفرق بينها سلبية محضة كالقدرة وسية والفردية
 واكتسابها والاتصاف بها يرجع الى سلب الاتصاف بصفات النقص

وكي

وكما ان صفاته حقيقة لا تكون لا تتقد ولا يكون فيها اختلاف فاجب
 التسمية بل جميعا يرجع الى معنى واحد وصيغة واحدة هي بعينها حيثية الذات
 فذاته بذاته مع كل فردانية وبسطة يستحق هذه الاسماء لا امر اخر فذاته
 كما قال المعلم الثاني وجوده كله وجوب كله علم كله قدرة كله حيوة كله لان
 شيئا منه علم وشيئا اخر فيه قدرة ليلزم التركيب في صفاته حقيقة فذلك
 نقول في صفاته الاضافية والسببية انها لا تتكثر معناها ولا يختلف مقضاها
 وان كانت زائدة على ذاته فانها في ذاتها لا تتكثر وان تعددت اسماها
 واختلفت لكنها كلها ترجع الى معنى واحد هي قيمية الاسماوية لاكتسابية فمبدأية
 هي عينها رازقية ولطفة ورحمة وبالعكس هذا في جميعها والا لا بد من تكثرها
 واختلافها الى اصول اختلاف ذاته لانه متبعته عن ذاته والتسلب ايضا يرجع
 جميعها الى سلب الامكان قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة العبيد
 الاشراق والمحقق السهروردي في كتاب الاسجة الالهية تأملين عن
 الشيخ الابهى شها بالذين نورسرة وحي يجب ان نقده وتحقق انه
 لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات
 فيه بل له اضافة واحدة هي المبدأية تصحح جميع الاضافات كالزقية
 والمحدورية وغيرها ولا سلب فيه كذلك بل له سلب واحد متبعه جميعها
 وهو سلب الامكان فانه يدخل تحت سلب جسمية والعرفية وغيرها يدخل
 تحت سلب المجادية عن الانتماء سلب المجرية والمحدورية عنه وان كانت
 التسلب لا يمكنه عن كل حال انتهى فثبت ان اضافة له الى الاشياء
 اضافة واحدة بحسب المعنى لا اختلاف فيها اذا تمهد ما استفدناه من
 الكلام الذي شهدت به عقول الاعلام من الكلام فنقول ان ذاته تعالى
 لا يتغير بتغير جزئيات ما اضيف اليه وان تغيرت اضافة اليها بحسب كونها
 متغيرة الى انفسها ومن حيث هي اضافة مختصة بها لا يباين اضافة مطلقة
 لان تلك الصفات يستلزم التعلق الى امر كلي كخلق كلي ومرزوق كلي
 بالذات والمجربيات المندرجة تحت ذلك الامر الكلي بالعرض فذات الوجود
 وان كانت غير كافية ابتداء في حصول الصفة الاضافية بل يتوقف على حصول
 امر ما يفره كونه ذلك الغير وجوده وجوبه حاصل من الواجب كما انه معلوم

في ذاتها ولا ان شئنا فاعلم
 وشيئا اخر فيه قد لا يكون التركيب

استفدناه

بالذات او واسطة معلولة بالذات والذات مستقلة في اعادة الجميع والجميع
 مستقلة من ذاته تعالى واجبة بسببه فمن حيث وجودها بسببه كما وانها
 اليه لا يمكن فرض عدمها ومن حيث اماكنها في حدود انفسها لا يتعلق لها
 اخلافة المبدئية وهي لقيته وبغيرها فبالحقيقة هذه الصفات السببية
 لا يحصل الا بها تعالى لان الغير من حيث هو غير ومن حيث اعتباره في نفسه
 غير موجود ومن هو اثر من اثاره وعلته من اثاره مرتبطة به وتعلق
 لا اضافته وبهذا الاعتبار هو كالاضافة اليه حاصل من نفس وجوده
 ومن قبض وجوده بلا مدخلية شيء اخر فيه وذلك الغير سواء كان واحدا
 او متعددا في حكم امر واحد كلي لهذا الاعتبار وانما التعدد والاختلاف
 بحسب حالها في حدود انفسها وذلك لا يوجب تعددا واختلافا
 في ذاته تعالى ولا في صفاته ويحصل ان صفاته تعالى الاضافية وان كانت
 زائدة على ذاته تعالى تكون لا يحصل بها كثرة في ذاته ولا ايضا بتغير
 ذاته تعالى لاجلها لانها لا يختلف بحسب معانيها في انفسها حتى توجب
 تكثرها باعتبارها واختلافات حيثيات في ذات الاول تعالى كما ذكرنا
 والتعدلات والتجذرات الواقعة فيها انما هي بالقياس الى الاشياء
 المتعلقة بها المتعددة والمتحدة في انفسها او بالقياس بعضها
 الى بعض وانما بالنسبة الى الذات الاحدية الواجبة المتعالية فليست
 الا واحدة منتسبة الى ذلك بحسب بانساب واحد جلي يتضمن سائر
 الانتساب وهي اما منتسبة ته ثبائيا وسببا على حسب ترتيب
 مقصوراته ومبدعاته فلا يوجب تكثر في ذاته وهذا معنى ما نقل عن
 الاقدمين من الفلاسفة ان نسبة الاول الى الثاني ام جميع النسبة
 واما تجزئة على حسب تجزئتها متعلقا بها المتعددة المنصرفة في انفسها
 وبقياس بعضها البعض فلا يوجب تغير في ذاته تعالى لانها في القياس
 الى ذات الواجب في درجة واحدة بلا تجدد ولا انصراف بل التجدد والانصراف
 وحضور العينة انما يتحقق للمسجونين في سجن البرهان المصنوع
 في كورة المكان وانما الواجب تعالى هو ارفع واعلى من ان يقع في التغير
 والتجسم كما قال بعض الصوفية ليس عند ربك صباغ ولا ما يبلغ ان

نسبة

ان نسبة ركن المتعدي عن صفة التغير والتجدة الى حكمة المتغيرات والتجذرات
 نسبة واحدة ومعينة فيومية بجزائية ومن صحتها يظهر لك معنى كلام
 الشيخ في التعليق ان الاشياء كلها عند الاول واجبة شائس هناك
 امكن البتة فاذا كان شيء لم يكن في وقت قائما يكون من جهة القابل
 لا من جهة الفاعل فانه كلما حدث استمداد من المادة وحدثت فيه صورة
 من هناك اذ ليس هناك منع ولا عجل فالاشياء كلها واجبة ان تحدث
 وقتا ويمتنع وقت ولا يكون هناك كما يكون عندنا **فصل** في ان الواجب
 لذاته لا يثبت ركن الممكن في وجوده اختلف كلمة ارباب النظر وموجب
 الاخر انهم ان موجودية الاشياء بماذا اذهب بعض الاعلام من الكرام الى
 ان موجودية كل شيء باقائه مع مفهوم الموجودات في ذاتها كذا في الترتيب
 وبعضها كما في الممكن وذلك المفهوم عنده بسيط كبر المشتقات
 لا يدخل فيه المبدأ ولا الموصوف لا عامما ولا خاصا بهي غير غير في
 الفارسية ليست وليس للوجود عنده قياما بالماضي الممكنة ولا
 كما في الواجب عنده ولا للاقصاف لشيء من الاشياء بالموجود عنده
 الا في الاعتبار العقلي الخيالي للواقع كما صرح في تعليقه على كتاب
 التجريد وذهب ابو الحسن الاسدي واتباعه الى ان وجود كل شيء ممكن
 بمعنى ان المفهوم من وجود الاشياء هو من حيوان الناطق مثلا ونحو
 الوجود في لغة الرب كما ارفاه في سائر اللغات مشترك بين معاني
 لا تكاد تخفى وجمهور المتكلمين على ان الوجود عرض قائم بالماضي في الواجب
 والممكن قياما بسائر الاعراض مجازيا والمشهد من مذهب حكما المتكلمين
 انه كذلك في الممكنات وانما في الواجب فهو عندهم عين ذاته تعالى بمعنى
 ان حقيقة وجوده خاص قائم بذاته من غير افتقار الى فاعل لوجوده وحل
 يقدم به وهو عندهم في لف لوجود الممكنات بالحققة وان كانت ركن
 لها في الوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت والوجود بشرط
 انه لا يقدم بالماضي اصلا وحين اعترض عليهم بان الوجود في حق يحتاج
 الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحققه في خصوص بدون العام اجابوا بان
 وجوده خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماضي في الحق

عن الوجود المطلق وبزده من العوارض والسبب ورفع الوجود المطلق
عليه ورفع لازم خارجي كما ان كون الشيء من مطلق الماهية او المشيئة
لا يوجب احتياجه كيف والمطلق اعتباري يخص الوجودات بل هو حقيقة
متى لغة متكثرة لا لجزء وعارض الاضافة الى الماهيات فيكون ثمانية
لحقيقة الابا لفصول ليكون الوجود المطلق جنب لها الابا لانه لما كان
للكل وجود اسم خاص كافي اقسام الشيء يوهم ان ثلثة الوجودات انما
هو بجزء الاضافة الى الماهية المعروضة لها وزعمت جماعة من الاقوال
ان الوجود امر عقلي انتزاعي من العقولات الثانية وهو ليس غيب
بشيء من الموجودات حقيقة نعم مصداق محله على الواجب كما ذاته
بذاته ومصداق محله على غيره ذاته من حيث هو جعل في مجموع
زايد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ الانتزاع المحمول
في الممكن ذاته من حيثية متشعبة من الفاعل في الواجب ذاته بذاته ولا
هذا المذهب مال صاحب الاشراق كما يظهر لمن تتبع كتبه وطائفة اخرى
ذهبوا الى ان موجوديته كما انما هي بكونه وجودا خاصا وموجودية
الممكنات بارتباطها بالوجود كحقيقتها الذي هو الواجب بذاته فالوجود
عندهم واحد شخصي والتكثرة في الموجودات بوساطة تكثرة الارتباطات
لا بوساطة تكثرة وجوداتها فاذا نسب الوجود الحقيقي الى الانسان حصل
موجود واذا نسب الى الفرس موجود اخر وهكذا المنع قولنا الواجب
موجود انه وجوده معنى الانسان والفرس او غيره موجودان له نسبة
الى الواجب حتى ان قولنا وجود زيد وجودا واحدا بمنزلة قولنا زيد واحد
غير مفهوم الموجود اعم من الوجود القائم بالذات ومن الامور المتشعبة
اليه كخوارق الانتساب فان صدق المشتق لا يثبت في مبداء الاشتقاق
بذاته الذي مرجعه سبب القياس بالغير ولا يكون ما صدق عليه امر متساو
الى المبدأ لا موهبته بوجه من الوجوه على ان امر اطلاق التقويين
وارباب التمسك لا يثبت في الصحيح تحقيق العقيدة وقالوا ايضا
كون المشتق من العقولات الثانية والمفاهيم العامة والبداهية
الاولية لا يصح دم كون المبدأ حقيقة متماثلة متشعبة لمحو

الكنة

الكنة وثانوية المعقول وتماثلته وقد يختلف بالقياس الامور وسبب
هذا المذهب الى اذواق المتألمين من الحكام وهو غير مرضي عندي
لما ثبتته في موضعه وما يفهم من اواخر التلويحات لصاحب الاشراق
وهو ان وجود الجزء سواء كان واجبا او ممكنا عقلا او نفسا عين ذاته
فالمجردات علة على هذا الرأي وجودات خاصة قائمة بذاتها بدليل لا
اولا على كون ماهية النفس الان في الوجود ثم حكم به على غير ما
فوقها فاقصر في بيان ذلك بقوله واذا كان ذاتي على هذه البسطة
فالعقل الاول ثم ان الدير على السنة طائفة من المنصورة ان حقيقة
الواجب هو الوجود المطلق متمكنا بانه لا يجوز ان يكون عدما ولا كونه
وهو ظاهر ولا ماهية موجودة بالوجود او مع الوجود كما في ذلك في البيع
والتركيب فتبين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ
مع المطلق مركب او جزء والموجود في محتاج ضرورة احتياج المفيد المطلق
وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل موجود ولا يخفى ان هذا القول
منهم يرجع في حقيقة الوجود الواجب ليس موجود بالذات وان كل موجود
حتى الاشياء الخمسة واجب كما على يقول الظالمون علوا كبيرا لان
الوجود المطلق مفهوم على عقلي ولا تحقق له الا في الذهن ولا شك
في تكثرة الموجودات التي هي افرادها وما تفرقه من احتياج خاص الى اعم
باطل بل الامر بالعكس اذ العلم لا تحقق له الا في ضمن خاص نعم اذا كان العلم
ذاتيا على صيغة معتقدها اليه في تقويمه في العقل واما اذا كان عارضا فلا
واما قولهم يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود حتى الواجب فيمنع عدمه
فقد واجب فمخالطة منتزعا عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض
لانه انما يلزم الواجب لو كان امتناع عدم ذاته وهو ممتنع بل ارتفاعه
يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كشيء القوازم العقلية
للاوجب مثل المشيئة والمفاهيمية والعلمية والعلانية وغيرها لا ينفك
بل يمتنع لذاته لامتناع انصاف الشيء بنقيضه لانا نقول الممتنع انصاف
الشيء بنقيضه بمعنى محله عليه بالمواظفة مثل قولنا الوجود عدم لا يمتنع
مثل قولنا الوجود معدوم كيف ولقد قد انقضت حكمي على ان الوجود

المطلق العام وما أدى اليه نظرا بعد الاشارة الدقيقة والافكار
 الحقيقة والرياضات العقلية والمجتهات الشرعية وبعنوان موجودة
 كل شئ كما اشترط بقاها انما هي بكونه عين حقيقة الواجب الواقع
 فان للوجود مفهوم وهو من المفردات الاعتبارية والمفردات الثانوية
 وله حقيقة وذات بل حقيقة في كل شئ هو وجوده تعالى به و
 ليست الوجودات في ذاته امورا معنية كما يقوله الاشراقيون والفقهاء
 بينها انما يكون بالذات كما يقوله المشائون بل الشدة والضعف والكمال
 والنقص فوجود كل شئ عين حقيقة في الواقع سواء كان الموصوف
 بحيث لا يمكن للعقل تحليله الى ماية ووجوده كالواجب او ممكن
 كما يمكن وبالحقيقة الوجود موجود في كل شئ وهو اول ما بان يكون
 في الحقيقة من ذلك الشئ كما ان البياض اول ما بان يكون ابيض
 يوضح له البياض وكما ان المضاف بالحقيقة هو الاضافة وبغيرها مضاف
 بالعرض لا بالذات كما عرفت فالموجود موجود بالذات والماهي موجودة
 بالعرض وبهذه تلك المذكورة في الحكمة المتعالية من كتبنا وما كان من
 الظاهر ان المضاف المصغر من هذه الشئ بان ان يبين بوضوح الوجود
 للماهيات الممكنة مع كونها في لغة محققين وهي لغة للوجود الواجب
 القائم بذاته لا بماية من الماهيات فلهذا ان يطلب كون الوجود في
 واحد انفعلي مقول لا على وجود الواجب ووجود غيره من الممكنات
 بالتواطئ فنل لانه اى الواجب لو كان ثابته للممكنات في وجوده
 فالوجود اى حقيقة النوعية من حيث هو هو اما ان يجب له التجرد
 عن العرض والماهية واللا تجرد والعرض لها اولا يجب له شئ منها
 اى من التجرد والعرض للماهية واقام التعلق بأسرها باهلية فكذا
 المقدم واثباته بطلان كل منها فقال فان وجب له التجرد وجب
 ان يكون وجود الممكنات مجردا عن عارض للماهية ولا امتناع تنافي
 التوهم مع اتى والمفهوم وهو حال اى عدم عروض الموجودات في الممكنات
 الممكنة حال لا تفعل ماية الممكن مثل المستبع اى الجسم المحل لسبعة
 سطح متوية فكان المراد هو الاول مع الشك في وجوده تعالى به

فكل ما

فكل ما كان وجوده اى وجود الممكن كالمستبع وبهذه وبهذه من الماهيات
 نفس حقيقة لكان الشئ الواحد معلوما ومشكوكا في حاله واحدة
 وهو كمال لا يخفى ان الشك في مقابل التصديق لا في مقابل التصور كظلاله
 كلام المصنف في قوة قياس اشترائى من الشكل الثاني فعلى هذا لا يتكرر
 الوسط او حاصلا ان المستبع متصور ووجوده غير مصدق ببقا لاوله
 ان يقال اذا تفعل المستبع مع الفكرة من وجوده او يقال انما حكم على
 المستبع بانه مستبع ونشك في وجوده فكل ما كان وجوده نفس حقيقة
 لما يمكن الشك فيه ضرورة ان ثبت الشئ لنفسه ضروري وايضا لما
 في الاول غير مفيد فلا يكون الوجود نفس حقيقة في كل شئ من هذه
 الدليل انما يتم اذا كانت الماهية مقولة بالكونه اقول ليس شئ لان المستبع
 وبهذه من الاشكال ماية انها مؤلفة من الابعاد والافراد والنزوات
 والاضلاع وهذه كلها بكونها بكونها معلومة باولى التفت من النفس
 وكذا القول في كثير من الماهيات التي يحصل صورها في العقل بالنظر
 او البديهة في الشك في وجودها كيف وكل صورة حاصلة من الشئ في العقل
 فهي بنفسه معلومة لنا بالكونه وان كانت وجه الشئ افر فذلك الشئ
 وان كانت معلوما بهذه الوجه لعدم حصول صورته بل صورة وجه من
 وجوده لكن عين هذا الوجه معلوم لنا بالكونه حصول صورة المطابقة
 وبالحكمة عند تصورنا لشي من الاشياء سواء كان بالكونه او بالوجه
 يحصل عند العقل صورة وتلك الصورة لا الى ماية من الماهيات
 حاصلة عندنا بنفسها مقولة لنا بكونها ويمكن لنا الشك في وجودها
 او لا تفعل عنه كمن يدعى الدليل المذكور اننا اثبات للمقدمة الكلية
 بالمتل الجزئية وانما يخرجها بوجوب علمه بان المطلوب صحتها رفع الاشكال
 الكلية وهو ان وجودات الممكنات كلها مجردة غير عكسنة والمثال الجزئية
 كاف في هذا المقصود واثبات ان الواجب لذاته لا تثبت ركن شئ
 من الممكنات في الوجود وهذا انما تثبت لو ثبت عروض الوجود في الممكنات
 كلها والمثال الجزئية لا يفيد هذه المقدمة الكلية لا نقول مقصود وان لم
 يظهر من عبارة المصنف هو ان الوجود ليس مجردا عن وجود الواجب

لا يقال المقصود

ووجودات الممكنات بالتواطئ وهذا ثبت بالمثل بحجة اقل
وفيه ما فيه وما يجب ان تعلم ان هذا الدليل وانما لا يدرك زيادة
الوجود المطلق للماهيات بل انما دللت على زيادة الوجود في ربي بزيادة
ذلك ان نحو موجودية الاشياء يجب ان يرجح لا يكون تصورهما وصورهما
فان تصور الشيء في ربي لا يكون الا بحصول ماهية في الذهن من دون
وجوده اذ لو تصور وجوده في ربي لزم منه ان يكون الشيء من حيث انه
موجود في خارج موجود في الذهن ولزم ايضا ان يتربى على الشيء
في الذهن انما هو واحكامه في ربه من حركته والسكون والحركة والحياة
والنفذية والنمو ونحوها وملاهي متمنع محال فنقول لو اريد بالماهية التي
حكم بها الله معقولة بالكنه الماهية في ربه فغير مسلم ان معقولة
بالكنه وان اريد بها الماهية في صلة في الذهن والمطلق فمسلم ان معقولة
بالكنه لكن قولهم مع الشك في وجودها او الفعلة فغير مسلم ان اريد
منه اسم من الموجودات في ربي وم ان اريد منه في ربي فيلزم
زيادة وجوده في ربي للماهية العقلية لازيادة الماهية في ربه ولا
زيادة الوجود المطلق للماهية المطلقة على ان يكون الماهية موجودة في
خارج عندنا بعد انتزاعها من وجود خارجي وصورها عندنا وملاهيها
عليه جلا بالذات لا بالعرض كما علمت من طرفتي وان وجب لا يكون
اي يجب طبيعة النوعية اللاجورد وعدم العرض للماهية لما كان وجود
الشيء في ربي وانه مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف ولا يختلف
هذا بخلاف الوجود في وجود الباري لو متمنع لما ثبت بالبرهان
ان وجوده ذاته وليس فيه وراء الوجود شيئا يوضح له الوجود والا
لكان فيه جهة مكانية ويوجب وان لم يجب له اي للوجود من حيث حقيقة
وذا انه شئ من الممكنات كل ما كان من التجرد واللا تجرد ممكنات فيكون واحدا
منها لا مكانه وعدم لزومه معلولا لعلته فيلزم اتفاق الواجب في تجرد
الا لغيره فلا يكون ذاته كافية فيما له من الصفات هذا بخلاف ما لم يمتنع
التبقي فاذا وجود الواجب غير متبقي لوجود الممكن بل مباين لوجود
مع ان الله ان الجميع في مطلق الوجود العام المعقول عليها قولنا عرضيا

اقول

اقول هذا الدليل يتوقف تمامه على ان الطبيعة النوعية لا تختلف بالكمال
والنقص والشدّة والضعف والقيام بالذات والاعمال بالغير ليس
لهم بهتم على ذلك وغاية ما ذكره في معنى الشدة والضعف والزيادة
والنقصان في الذاتيات الى ان الشدة والازدياد انما ان يشتمل على شي
ليس في الاضعف والانعص او لا وعلى الثاني لا يكون بينهما فرق وعلى
الاول اما ان يكون ذلك الشيء معتبرا في الماهية او لا وعلى الاول لا يكون
الاضعف من تلك الماهية ضرورة انتفاء الماهية بانتفاء جزءها وعلى
الثاني لا يكون في الذات بل في خارج وهو خلاف المقروض وذلك في سد
من وجود الاول انه مصادرة على المطا الاول اذ الكلام في ان التفاوت
بين الشئان قد يكون ما وقع التوافق بينهما لا بما يترتب عليه ولا بما يدخل
فيه والحاصل ان المشهور عند الجمهور ان كل متمايزين في الوجود في ربي
او العقلي فتمايزهما واقترانهما اما بتمايز ماهيتهما او بشي من سيج ماهية
كل منهما كما لفصل بعد الاشارة في جزء اخر كالجنس او عرضية لكونها
في تمام حقيقة المشتركة بينهما وهي هنا اخر من الامتياز ذهبت اليه فلافة
الاشراق وهو الاخر اق بلى والنقص وقوة وضعف في نفس الماهية
بما هي هي بان يكون نفس الماهية مختلفة المراتب بالماهية وعدسها
ولها عرض بالقياس الى مراتب نفسها وراو مالها من العرض بالقياس
الى احوالها المتضمنة لها ولغيرها من الفصول والواحد والدليل المذكور
لا ينبغي هذا الاحتمال الذي هو محل خلاف الثاني ان منقوضا للعارض
وما في ذكره دفع النقض في نحو ما لا يرد في دفعه كما يظهر من راجعه
الثالث انه معارض بالحظ المستقيم الطويل والقصير فان التفاوت
بينهما بنفس الخط الذي هو واحد فزنى بالاتفاق الرابع ان الاختلاف
بين السوادين الشديدا والضعف ليس بغير مرجع عن السواد ونحو
فهو اما بفصل او بنفس السوادية المشتركة الاول بطفتين الثاني
وهو المطلوب بان بطلان الاول ان الفصل الذي يمتنع احدهما عن الآخر
ليس بمفهوم لماهية السواد المشتركة على تقدير جنسية والا لم يكن متميزا
لها كما علمت مرارا ان الفصل بمرضى لماهية الجنس ومفهومه خارج عنها

لا يلائم بالقياس الى ما بهت بحسب كمال سائر العرفيات فاذا كانت التمايزة
والشدة في السواد من جهة الفضل الذي معناه يفرغ من السواد فكون
التفاوت فيها وراء السواد وقد فرض فيه فليكن قيل ان الذي يقال با
لتفاوت على الافراد هو العرض المحمول كالا سواد على معروضات مبداء
الاشتياق كالسواد وهي الاجسام في مثالنا هذا الاجل اشتغال بعضها
على فرد من افراد المبداء له تمامية في حد فردية الغير المشتركة وبعضها
على فرد منها وليس كذلك بحسب نفس فردية ايضا من دون التفاوت
بين افراد المبداء بالقياس الى المفهوم المشترك بينها فطبيعة السواد على
التواطؤ الصريح في افراد الشدية والضعيفة مطلقا وانما المتشكك
مفهوم الاسود على معروض الفردين المختلفين شدة وضعفا في حد
صورتها الفرديتين وفصول السواد وان كانت ما بهتها بحسب الملاحظة
العقل غير ما بهت السواد الذي هو بحسب كثرها مما يصدق عليها معنى السواد
بحسب والتفاوت بحسب لا يوجب ان يكون تفاوتا في غير معنى السواد
فلنا ان القول بان الشدة من السواد والضعيف منه ليس بينهما
تفاضل في السوادية ولا اختلاف في حمل السواد عليها بوجه بل التفا
وتما هو بين مجنين المعروضين لها فيه لا بجهة بعيد عن الصواب كيف
واذا كان الاختلاف الذي بين المبدئين موجبا للاختلاف المتشعب
على المعروضين فلم لا يكون ذلك الاختلاف صدق المبداء على الفردين
فان قلت ان ذات الشيء وحقيقته ان كانت هي الكاملة فالمستوسط
والناقص ليس ذاته وحقيقته وكذا اذا كانت كلاً من المتوسط والناقص
فالباقيان ليس من تلك حقيقة بعينها قلت ان ما يحتله التفرع و
التفاوت انما هي الوحدة العددية وانما الوحدة المعنوية فليخصم
ان يقول يبيح مائة للحدود الثلاثة الزائد والناقص والمتوسط فان قلت
الكلي الطبيعي موجود عند جميع في خارج فالامر المشترك بين المراتب الثلاثة
موجود في خارج وان كان خلاف عروضا مشترك في الكلية له انما هو
الذهن فما يقع عند العقل بعد خبره عن الزوايد والمنحصرات ايا
انه مطابق للكامل والناقص والمتوسط وعلى تقدير فلا يكون نظرا

للجميع

للجميع ولا مقتضيا للاحتمالية معينة من المراتب فيكون السواقي من المراتب
مستندة الى امر خارج عن الطبيعة المشتركة وهو المراد قلت الكل الطبيعي
على الوجه الذي تصوره انما يتحقق في المتواطئ من الذاتيات دون
المشكك فان الماهية التي اذ اجمدت عن الزوايد يكون متفقة غير
متفاوتة متحدة في المتواطئ والمشكك وليس من هذا القبيل بل
هذا اول المسئلة فان كل مرتبة توجد منه في خارج في ضمن شخص
او اشئ ص متقدمة لو امكن وجودها في العقل فهي بحيث اذا اجمدت
العقل عن محارجيات توجد تلك المرتبة بعينها في الذهن ويعرض لها
الكلية بالقياس الى تلك الافراد دون غيرها وكذا حال مرتبة اخرى
له ايضا على هذا القياس فنلك المراتب المتقدمة عن الاشياء
محارجية المتأخرة الموجودة في الذهن ليست في التمامية والنقص
بمنزلة واحدة فلا تعرض لواحدة منها الكلية والعدم بالقياس للجميع
الاشئ من المبدئية تحت جميع المراتب ثم الجميع مشترك في نسخ واحد
منهم غاية الابهام وهو الابهام بالقياس الى تمام نفس حقيقة ونقصها
وراء الابهام الناشئ فيه عن الاختلاف في الافراد بحسب هوياتها و
وتحقيق مباحث التشكيك على وجه يتضمن دفع الشكوك انما يطلب
من الاسفار الاربعة ومن السوايح الوشيطة المذكورة هناك في اثبات
التفاوت في الذاتيات هو ان اجزاء الزمان متشابهة الماهية
مع تقدم بعضها على بعض بالذات لا بامر خارج عن ذاتها وبالجملة الدليل
المذكور في هذا الفصل على نفي زيادة حقيقة الوجود للماهيات انما
يتم لو امكن الوجود متفوتا في نفس حقيقة اذ مع قيام هذا الاختلاف
في الوجود لا يجب اتفاق مقتضى حقيقة في جميع المراتب في الافراد
في التجربة وحلول كيف والماهية الجوهرية كالانسان وغيره قد يوجد
في خارج لا في محل وفي الذهن في المحل مع كونها واحدة نوعية فخلق
ان الوجود له حقيقة واحدة مختلفة المراتب لا بحسب له الفصل
بل لا يعرض لها الكلية وانما الكلية هو المصدر في البديهي المنصور من
او ابل الشبهات التي هو الوضو العام للجميع وافراد ليست متمايزة

الذوات والمحقق بل بالهوى التي ليست اموراً زائدة على حقيقة الوجود
فان التعيين والتميز فيما بنفسه هو ما يتاها المتفقد في نسخ حقيقة المتقدمة
بعضها على بعض الذات وحقيقة بائى الاختلافات التعليلية من الاولوية
وعدها والتقدم والتأخر والقوة والضعف فالوجود الذي لا سبب له
اول بالموجودية من غيره وهو مقدم على جميع الوجودات تقدماً ذاتياً
بل الموجودات كلها كظلال ونسخت لنور وجوده وجزءه وجوده
وكذا كل من الموجودات العقلية متقدم على تاليه وجود الوجود مقدم على
وجود العرض والوجود المفارق اقوى من الوجود المادى والقارى الوجود
اقوى من غير القارى منه ووجود نفس المادة القابلة اضعف الوجودات
خصوصية كما ان وجود كثرته والزمان والعدد واشياءها من ضعفاء الوجود
اخص الوجودات العينية ولذلك هي واقعة في حاشية الوجود نازلة
في صف نقال مجلس الاضافة والوجود والمثاق اذا افانوا العقل
مثلاً متقدماً بالطبع على الوجود والوجود والصور متقدماً على جسم
الطبيعى فليس مرادهم ان ما به شئ من تلك الامور متقدمة على
ما به الاخر وحمل لوجوده على جسم وجزئية بمقدم وتأخر بل المقصود
ان وجود ذلك متقدم على وجود هذا في فعلية والمعلولية والتأثير
والتأثر والكل والنقص في الاشياء بسبب الوجودات بنفسه
هو ما يتاها العينية لا يرافقه لوجود الواقع في كل مرتبة من المراتب لا يفرق
وقوع اخر في مرتبة ولا وقوعه في مرتبة الا حراً بقوة اولاهة وكذا
المتعصبين في باب اعتبارية الوجود وكونه امر عقلي لا تحقق له
في الخارج هو صاحب الاشراق حتى انه منع كون وجود الواجب عين
ذاته حيث قال في كتبه من انه ليس في الوجود ما عين ما عين الوجود
فاذا بعد ان يتصور مفهومه قد شك في انه هل له الوجود ام لا يكون
له وجود زائد وكذلك جرى الكلام في وجوده فتنسب الى غير النهاية ولا
محيط الا بان الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلي وجوبه
ان حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في ذاته اذ كل ما حصل في ذاته
هو امر كلي وان تخصص بالواقع حقيقة الوجود ليس كليا كما عرفت
وتفصل

وما حصل منها في امر اشراق عقلي وهو وجه من وجوه العلم حقيقة
ينوقف على المكينة هذه لحيثوته وبعدت هذه حقيقة والاكتفاء
بما يتاها هي عين عبادة من الانية لا مجال لهذا الشك والاول ان يكون
هذه الوجه معارضة الزمانية لكن يمكن كما فند في حكمة الاشراق
لانهم لما استدلوا على مغايرة الوجود لما بهية بما من اننا نفعل
المماهية ونشك في وجودها والمشكوك فيه ليس نفى المعلول لا اذ لا
فيه من متغيران في الانية فالوجود زائد على المماهية الزمهم بغير
هذه الحق بقوله ان الوجود ايضا كوجود العنقاء مثلاً فمماهية و
لو فند ان موجود في الاعيان ام لا يحتاج الوجود الى وجود اخر
فينسحل ثمة ما موجود ام لا في النهاية لكن ما اوردها عليه
يجرى مثله في اصل الحق فيهدم الاساس **فصل** في ان الواجب له
عالم لذاته لانه اي الواجب جرة عن المادة وعلاقتها اذ لو لم يكن جرة
عن المادة لكان اما متقسماً او حالاً في محل او يكون نفس المادة
القابلة للقوة والاعراض بحسبانية اذ المادى لا يخلو من احد هذه
والتوالي باسرها باطله فكذا المقدم اما الاول والثاني فلا يستلزمها
التركيب والاحتياج الى الغير في الوجود وحما متمسك في حق الباري تعالى
واما الثالث فلان المادة كما علمت ضعيفة الوجود لا يتقوم بنفسها
بل باحل فيها لانها محض القوة والقافة والواجب لها محض الفعلية
والتحصل فلا يكون الواجب مادة كما لا يكون ذامادة فيكون جرة
كيف وهو تعالى جرة بذاته من كل معنى غير الوجود فضلاً عن المادة
وعلاقتها وكل جرة عن المادة قائم بنفسه لا بغيره كالصور الزمنية
الكلية عالم بذاته واشراق الى بيان هذه المقدمة بقوله لان ذاته
حاصلة عنده اي ذات الجرة القائم بنفسه حاصلة له بخلاف القائم
بغيره سواء كان جرة والكالصور العقلية القائمة بالنفس او مادياً
كالصور المادية القائمة بالمواد وكل ما حصل له شئ جرة فهو
عالم به فيكون كل جرة عالم بذاته لان العلم هو حصول حقيقة
الشئ جرة عن المادة ولو احققنا عند الذات المستقلة الوجود

لئلا يلزم كون الهيولى شاعرة بذاتها واعلم ان المراد بالعلم ان كان
 هو التعقل فوجب في المعلوم التجربة التامة عن المادة اي عنها وعن لواحقها
 وان كان مطلق الادراك فلا يوجب فيه التجربة التامة بل نحو ما من التجربة و
 بيان ذلك ان الشيء لا يخلو اما ان يكون مقارنا لامور غريبة بل ما بين
 مقارنه مؤثرة فيه كمقارنه الانسان في الخارج لا امور غريبة مؤثرة فيه
 من وضع ومقدار وكيف واين حيث لو انككت عنه لا تقدم او تقارنه
 بغير مؤثرة كمقارنه السواد للحرارة حيث لا يرفع احد عن برفق الا فروع
 اما ان يكون مجردا عما سواه من الاغشية واللبوسات كالانسانية
 المطلقة المطلقة لا فروعها المتفردة في العظم والصلابة المختلفة
 في الوضع والايمن واليمنى ولولم يكن الانسان فيه الذبذبة مجردة عن مقدار
 خاص ووضع لما طبقت الكثير من المختلفين فيها وقد علمت ان كل
 حقيقة يلحقها امر غريب عن ذاتها فانما يلحقها لذاتها بل جهة اعتقادية
 يلحقها فكل متلبس بامر غريب عن ذاته فهو مادي والعلم عبارة عن
 عن امت زائلي عن غيره فكل ما هو مخلوط بغيره مادام كونه مخلوطا
 بغيره لا يكون معلوما بل يكون مجهولا فالعلوم اما مجردة عما سواه بالكلية
 او هي بقاؤه مقارنه بغير مؤثرة في وجوده وانما مجردة عن بعض ما يقارنه تارة
 مؤثرة الاول يسمى محسوسا مبصورا او ملموسا او مسموما او ذوقا
 او مسموعا او متخيلا او متوقفا فكل ادراك يكون بخمسة من التجربة يدرك المادة
 وملا بسا شديدا او ضعيفا فالحس كالابصار مثلا بأفقد الصورة عن
 المادة ويجرد عنها عنها لكن لا يجرد عنها عن اللواحق من اللون والوضع
 ويتركها بل مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة واما
 تخيل فان التجربة بالصورة المنزوعة عن المادة تجردا الشدة لكنه لا يجرد
 عن اللواحق المادة بالكلية واما الوهم فانه يتعدى قليلا عن حيز التجربة
 في التجربة لانه يدرك امور غير مادية في ذاتها ويأخذها على المادة
 اذ عرض لها ان تكون في مادة فهذا النزع والتجربة يدان شدة استقصاء
 واقرب الى حاق كنه الشيء وذاته من التجربة يدان التبعين لانه مع
 ذلك لا يتجرد الصورة عن لواحق المادة بالكلية بل يأخذها جبروتية

فيها

وبالقياس

وبالقيا من المادة مخصوصة وبمقت ركنه تخيل واما القوة العقلية
 فالصورة المستتبعة اما صوراتها ليست مادية في عذ من احيى الوجود
 اصلا واما صور ليست مادية في ذاتها ولكنها قد يوصف لها التعلق بالمادة
 او صورة وجودها في ركن وجود مادي وكون قد جردتها العاقلة
 عن المادة وملا بسا وغواشيها بغير ذاتها ونزاعا حكما حيث وصلت
 الى حاق كنهها وتلاقت مع ذاتها بلا مجاب من امر غريب وكان كل
 معلوم اذا كان وجوده الادراك مع غواشي المادة كان محسوسا قولا
 لمصادفة عوارض غريبة تمنعه عن الانطباق على الكثيرين واذا كان
 في جوهر غير جسماني كان معقولا لا محسوسا لقوة عنها فكل ذلك من جانب
 المدرك اذ كل قوة مدركة جسمانية تدرك صورة فتلك الصورة
 لا هي لا تخیل مادتها اذ لو تخيلها مجردة عن المادة لكان تلك القوة
 قوام وجود دوم المادة فلم يكن جسمانية هذا خلف فلهذا من ذلك
 ان تلك الصورة المدركة لتلك القوة لم تكن خالية عن الغواشي التي
 توجب محسوسيتها وعدم انطباقها على كثيرين وكل وجود قد سمي
 تخیل في صورة ادراكية فممتنع ان يكون معها امور مادية من اللون
 والوضع وغيره فمن لا هي لا معقولة بغير مختلفة الاشتراك لعم
 المادة وغواشيها فان قلت لم صار الوضع واللون وغيره اذا قارنت
 بجسم صيرته من رالية محسوسا واذا قارنت بجوهر العاقل لم توجه
 كذلك قلت لانه اذا قارنت بجسم او جسمي اثرت فيه كما ذكرنا
 واذا قارنت بجوهر العاقل لم تؤثر فيه اذ لو كانت مؤثرة فيه لكان
 ليعدها برفقها كما ان المتخيل لا يخلو عن اقتران عوارض غريبة بغير
 مؤثرة حتى لو ارتفعت عنه لم يكن متخيلا والمعقول لا ياتي بكونه
 معقولا عن تجرده عن العوارض واقترانه بها لعدم تأثيرها فيه حين
 كونه معقولا فلهذا تخفى من تضاعف ما ذكرناه ان مدار العاقلة
 والمعقولة على كون الشيء مجردا بالكلية عن المادة سواء كان
 بجسم ذاته مجردا او بغيره مجردا اياه ومدار الحسية والمحسوسة
 على كون الشيء متعلقا بها نوع تعلق وان كان مدار الادراك

مطلقا على غرض التجريد لكن العقل انما يكون بتجريد تام ونسخ حكم و
 سائر الادراكات بحسبة تجريدات ناقصة متفاوتة المراتب والمكان
 العقلية والمعدنية على التجريد التام من جانبي المدرك والمدرك
 فكل ذات يكون في غاية التجريد والنزول عن المادة وما لا يشترط وجودها
 في نهاية الاستقلال والافتداء عن مساو فليكون عالما بذاته على تامة
 فالباري تعالى عالم بذاته وهو المطلوب وجوده الذي هو عين ذاته
 عالم وعلم ومعلوم وكذا المضاف في التجريد عن المادة والفرق بين
 الباري تعالى وبين العقول المتعارفة ان علومهم وان كانت عين وجودهم
 لكن ليست عين ماهيتهم لان زيادة الوجود على الماهية هناك بخلاف
 الواجب فان علمه عين ذاته كما انه عين وجوده لعدم التغاير بين
 الوجود والذات فيه تعالى واعتراض الامام الرضا في المباحث المكية
 على الحكماء حيث ذهبوا الى ان علم المجرد بذاته نابع بذاته بان الاشياء
 التي تفعل ذاتها لو كان عقلها لذواتها بغير زيادة على ذاتها لكان
 من عقولها عقولها عاقلة لذواتها وليس كذلك اذا ثبت كونها عاقلة
 لذواتها يحتاج الى تجسيم اقامته بمرجعها وبيان انبثاق علمها بغير بيان اثبت
 وجودها وكذا ليس من اثبت وجود الباري تعالى اثبت علمه بذاته تعالى
 بل يلزمه اقامة حجة اخرى اقول بعد ما بينا ان معقولية الشيء عبارة
 عن وجوده لشيء له فعلية الوجود والاستقلال فالوجود المفارق لما كان
 بحسب الوجود يعني بغير وجوده لشيء اخر بل يكون موجودا لذاته كان
 معقولا لذاته فاذا حصلت ماهية في عقل اخر صارت بهذه الاعتبار
 موجودا لشيء اخر لا لذاته فلا جرم صارت معقولة لذلك الشيء لا لذاته
 واذا لم يكن ماهيته بهذا الاعتبار اي باعتبار وجودها في ذلك العقل
 عاقلة لذاتها فكيف عقلها ذلك العقل بهذه الاعتبار ان عاقلة لذاتها
 اذ هي بهذا الاعتبار غير حاصله لها بل لغيرها ومناط عاقلية المجرد
 ذاتها هي كون ذاتها حاصلة له لا لغيره وحصل العقل ان عاقلية مجرور
 المجرد ذاته هي عين وجوده هي على كل حال لا عين ماهيته في نفسه
 ولا عين وجوده لشيء اخر فلا يلزم ان من عقل ماهية مجرور المجرد عقلها

عاقلة لذاتها اللهم الا في مجرور يكون وجود ماهيته كالموجب تعالى
 ولا استحال ارتسام حقيقته كما بالكنه في ذهن من الازهار طوبى
 عين الوجود على ربي بل يجاوز ارتسام وجهه ووجوده ككونه واجب
 الوجود بحسب المعلوم العام فلا يلزم من تعلقت اياه بوجه تعلقت
 عقله بذاته الذي هو عين وجوده وذاته بل يحتاج الى استيفاف
 بيان وبرهان وذلك الاعتراض مما نقده المحقق الطوسي في شرح
 الاشارات بهذه العبارة انا بعد علم بان الله تعالى ليس بحسب ولا
 حال فيه قد ينشك في انه يعلم ذاته ويعلم كونه عاقلا لغيره ام لا وير
 ذلك على ان كون الشيء عاقل لشيء مغاير لمحصل ذلك الشيء له اجاب
 فيه عنه بقوله ان ذلك انما يقع اذا لم يتحقق ذاته باي وجه حصل
 لذاته وان بغيره باي وجه حصل له فان معاني محصل مختلفة فاذا
 تحققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجرورا قايما بالذات يقتضي
 علمه بذاته وصفاته لم تشكك في ذلك انتم كلامه زيد اكرامه ولا
 يخفى ان ما ذكرناه اظهر في جواب واقرب الى الصواب فان مناط
 التشكيك كون حصول الشيء لذاته وحصول لغيره هو عين علمه
 بذاته وعين علمه بذلك الشيء لا مجرد الاستلزام والاحتياج
 بين محصل والعلم فتجسم مادته بما ذكرناه لا بما ذكره **هذا** كما ذكر
 ان الادراك هو حصول حقيقة الشيء عند المدرك بها كان مظنة
 ان يقال الادراك بهذه المعنى من مقولة الاضافة والاضافة تقتضي
 تغاير المتضايفين ويلزم من هذا التناقض تفعل الشيء ذاته لعدم
 المغايرة بين الشيء وذاته فبطل ما ذكره في هذا الفصل من ان الواجب
 عالم بذاته ثم على تقدير كون الادراك عبارة عن تمثيل صورة المدرك
 فالشيء انما يتمثل لغيره فاما نفسه فذلك بغير معقول فاورده
 الهداية لرفع هذا الاعتراض فقال لعقل الشيء لذاته لا يقتضي التغاير
 بين العاقل والمعقول وذلك لان العلم حصول حقيقة الشيء
 مطلقا لشيء اعم من حصول حقيقة الشيء المغاير ولا يلزم من
 كذب الاخفى ان الذي هو حصول حقيقة الشيء المغاير كذب الاعم الذي

وجوده من المادة والاعمالها عند المدرك وهذا هو حقيقة الشيء

هو حضور حقيقة الشيء مطلقا لان الافضل ملزوم ولا غم لازم
ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم وكذا العقول كونه الشيء معقولا
هو ان يكون ما بينه الجبروت عند شيء وهذا الغم من كونها عند شيء مغاير
لها فان الكون عند الشيء الغم في المفهوم من الكون عند الشيء المغاير
ولغاير ان يقول هذا هو بعينه محل الاشكال فانه لا يخفى ان يقول الكون
عند الشيء حاله اضافية لا يعقل الا بين الشئين اراك لوان قال
يقول المحركية اعم من الحركة للغير فليكن صحة كون الشيء موجبا لانتفاء
موجب ان تغاير الاعتبار كافي في الحصول والاضافة وليس يخاف في
التحريك والايضا لان كلاهما يقتضي التقدم وتقدم الشيء على نفسه
محال وقياس تغاير العالم والمعلوم في علم الشيء يتفق على تغاير المعالج
والمستعمل ومعالجة الاسم لنفسه كما وقع في شرح الاشارات فليس
يجوز فان تغاير حقيقي العالمية والمعلومية بمجرى المفهوم والعبارة وهذا
يتحقق في صفة الوجود مع كونه احدية الذات والجهات لان حيشية
ذاته بعينها هي حيشية جميع صفاته بخلاف التغاير بين المعالج والاستعمل
فان المعالج يلزم الاضافة بملكة العلاج والاعداد للمصنوع المستعمل
يلزم فقد هذه الحالة وقوة الاستعداد لقبولها المستلزمة للمادة
فهي متغايرة ان قطعا بخلاف العالم والمعلوم في علم الشيء بنفسه فالشيء
الذي ليس به كنهه كون الشيء عاقلا ومعقولا لانه لا يوجب هناك
اشيئية لاني الذات ولا في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد
لكن في الاعتبار تقدم وتأخير ترتيبا للمكان والفرق المحصل شيئا واحدا
ولا يجوز ان يحصل حقيقة الشيء مرتين ثم اورد المصنف دليلا اخر
على عدم وجوب المغايرة بين العقول والمعقول بقوله ولان ملاحة واحد
من الناس يعقل ذاته بذاته من غير ان يكون مغايرا للمعقول والاى و
ان تغاير المكان له اى الحكم واحد من الناس بنفسه احد هو عالم والاخر
معقول هذا خلف اى تقدم النفس لاني واحد محال اذ لا يشترط ملاحة
من ذاته الاغنى واحدا **فصل** في انه الواجب لذاته عالم بالحكمة
اي بجميع الماهية المعقولة لانه مجرد عن المادة والوصف والظهور والعلو

ولواحقها

ولو احتجنا بحجبه ان يكون عالما بالحكيات فالواجب لذاته بحجبه ان يكون
عالما بالحكمة اى بساير المعقولات اى الصغرى فقد مر ذكرها في
الفصل المتقدم واما الكبرى فلان كل مجرد بالامكان العام الشار
لوجوب يمكن ان يعقل وهذا بدليها اى لا يخفى عليه بعد ان بينه
بان المانع من كون الشيء معقولا هو علائق المادة والمجرد وكبر
عن تلك العلائق والنقض بان الواجب لذاته متمتع العقل
مع كونه مجردا كما وقع في المطارحات يزوارد فان مع امتناع
تعقل الواجب هو ان العقول البشرية لغرضها عن ذلك لا يمكن
لها ان يعقل حقيقة الواجب وذلك لا ينافي امكان معقولية في نفسه
بل المانع عن اكتسابه المعقول بكنهه غاية وضوحه وظهوره كالتحس
بالنسبة الى العين مخفا فيفسد وكل ما يمكن ان يعقل وحده يمكن ان
يعقل مع كل واحد من المعقولات لاني لا وافق ذلك ان الحكم بشرها
له او بسببها عن الحكم شيئا على شيء او بسبب عنه يقتضي مقارنتها
في الذهن فاذا لا شيء يصح ان يعقل واحد الا ويصح ان يعقل
مع غيره فيمكن اى الحكم ما يصح ان يعقل ان يقارنه ساير المعقولات
في النفس اى في العقل فان الادراك والتعقل وهو حضوره
المعقولات الفعل مجردا عن المادة ولواحقها فتعقل المجردة ارفع
ساير المعقولات عبارة عن حصوله معها في العقل وهذه المقارنة
اياها في العقل ولو ما يمكن ان يقارنه ساير المعقولات في العقل
يمكن ان يقارنه ساير المعقولات لذاته والنظر الى ما بينه سواء
كان في العقل او في خارج لعدم توقف صحة المقارنة المطلقة على
المقارنة في العقل ولو صححت المقارنة في العقل دون خارج لزم
توقف صحة مقارنتها المطلقة على حصولها معه في العقل اذ لا
هو المقارنة الخاصة وهذا يستلزم اشتراط الشيء بنفسه
وبين ذلك انه لا يسهل ان صحة المقارنة المطلقة متقدم على
المقارنة المطلقة والمقارنة المطلقة لكونها اعم متقدمة على المقارنة
في العقل وشرط المتقدم شرط للمتناخر فلو كانت صحة المقارنة

المطلقة مشروطة بالمقدار في العقل كانت المقارنة في العقل مشروطة
 بالمقدار في العقل وهذا هو اشتراط الشيء بنفسه والخارج الى الصحة
 نوع من المقارنة كافية في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة من حيث
 الماهية المشتركة من دون شرط وكل ما صحح على الطبيعة صحح على
 الفرد فصحة المقارنة المطلقة بين المجرد وسائر المعقولات
 تستلزم صحة المقارنة التي رتبته بينهما ومقارنته المعقولات الخارج
 للمجرد والقيام بذاته هو المعنى بكونه عالما بهما فثبت ان كل مجرد قائم
 بذاته يصح ان يكون عالما بسائر المعقولات قال بعض الاشخاص
 وهما بحث اما اولاً فلان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة
 انما يتم اذا كانت المقارنة ذاتية لها وهو موهوم واما ثانياً فلان اللازم
 من المقارنة صحة المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص في زمان
 يصح لذات المجرد المقارنة في ضمن هذا الخاص فقط اعني المقارنة
 العقلية فاذا وجد في الخارج امتنع المقارنة المطلقة لا تتفاء
 شرطها الذي هو الوجود الذهني او الوجود مانع لها الذي هو الوجود
 في الخارج وعلى التقديرين لم يصح المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجوداً
 في الخارج قائماً بذاته واما ثانياً فلان ما ذكر لا متناع توقف صحة المقارنة
 المطلقة على المقارنة العقلية بدو رتبته على امتناع تعيين صحة المقارنة
 المطلقة بالنسبة الى هذه المقارنة الخاصة وهو حصول المعقولات في المجرد
 القائم بذاته فيلزم احد الامرين اما ان يثبت ذلك الدليل او بطلان
 هذه المقدمة اقول اما جواب عن الاول فبان تقدم العام على الخاص
 حيث انشأ له على العام كما في الوضيات وذلك التدرج كما في
 بصره واما عن الثاني فبان انما اذا جاز ان تصاف الشيء بالشيء
 ولو في ضمنه في جاز ان تصافه بذكر الشيء لذاته لا مانع خارج عن
 ذاته اذ كل ما يمتنع على صيغة لذاته يمتنع على كل فرد من افرادها مطلقاً
 والامور في جهة من الماهية الغير اللازمة لها انما يلحقها من جهة المادة
 واستعدادها في لا يكون مادة يمتنع عليه ذلك واما عن الثالث
 فلان ما ادعى احد توقف صحة المقارنة المطلقة على هذه الخواص

ونشئ زاوية على الذي يثبت
 يتحقق بخصوصه ويرى وان
 كان يجب ذاته متقدماً على العالم

كلوية

كلوية حتى ينتقص به الدليل المذكور بل يكفيهم صحة هذه المقارنة بطلان
 الطبيعة المقارنة المطلقة من دون توقف المقارنة المطلقة عليها
 كما لا يخفى ثم اني اقول يمكن برهان على الدليل وجوه اخرى من الابرار احدها
 ان من جملة عوارض الماهية ما يعرض لها بحسب خصوص كونها في الذهن
 كالكلية والجزئية والحمل والوضع وغيره فيمتنع تحققها في الخارج امتناعاً
 ذاتياً متعلقاً بهذا النوع من التحقق فعمل مقارنته معقول لمعقول في العقل
 من قبيل الاوصاف الذهنية التي يمتنع بالذات تحققها في الخارج فلا يلزم من
 جواز المقارنة الترتيبية جواز المقارنة التي رتبته وتماثلها ان لفظ المقارنة
 يطلق على ما يمتنع بمجرده الا اشتراك اللفظي لمقارنة جسم جسم ومقارنة
 عرض بموضع ومقارنة ذي وضع بغير ذي وضع ومقارنة زماناً بزمان
 بغير زمان في يجوز ان يكون المقارنة بين الصور الذهنية خواصاً والمقارنة
 بين الخواصيات خواصاً بحيث لا يتحقق بينهما جامع معنوي مشترك
 فلا يمكن مقايسته احدهما بالآخر لان المشترك بينهما ليس اللفظ
 المقارنة وثالثها ان ما قالوه لو كان حقاً لزم اشتغال كل مجرد عقلي على
 افراد غير متناهية في الخارج بمثل البيان المذكور لكن التالي يمنع ان يختار
 كل عقل نوعه في شخصه فالمقدم مثله بيان اللازم جريان مثل الدليل
 المذكور بان يقول ما يمتنع كل عقل بجوارها الاقتران بافرد كثيرين
 لكونه مفهوماً كلياً في الذهن واذا ثبت صحة الاقتران الذهني ثبت
 صحة الاقتران مطلقاً وثبت منه صحة الاقتران التي رتبته لكونه فرداً
 من الاقتران المطلق وكل ما صحح على الطبيعة صحح على الفرد لذاته
 ثم نتمم الدليل بان كل ما يكون للتمارق بالامكان العام يجب وجوده
 لفقد حاله المنتظرة في المفارقات العقلية لان الانصاف بامره
 سائح بموجب التعلق بالمادة وهو منتف فيهما وبالجمل الدليل المذكور
 لا يثبت ان على تقدير ما يلحق الطبيعة باعتبار ذاتها ذهنية الا ما يلحقها
 في الخارج عندئذ سد فالاول ان يتمكن في هذه المطلب بدليل اخر
 وكل ما يمكن لواجب الوجود بالامكان العام يجب وجوده لولا
 لكان له حالة منتظرة فلا يكون ذاته كافية فيما له من الصفات بهذا

بما اختلف طامع من انه واجب من جميع جهاته الاولى ان يجعل كبرى
القياس كل ما يمكن حصوله للتجرد وهو واجب حصوله بالفعل ويستدل
على ثبوتها بان لو كان حصوله بالقوة لتوقف حصوله على استعداده
لقبوله فيكون ماديا مع انه مجرد وهذا اختلف فثبت ان كل مجرد عالم بالحكمة
وهو الكبري في القياس الاصل ولو جعل المفضل الكبري هناك كذا تجرد يكن
ان يعقل سائر المعقولات وقال بقوله ذلك ليشجع القياس بعد اثبات
هذه المقدمة الكبروية ان الواجب يمكن ان يعقل سائر المعقولات
وقال بعد ذلك وكل ما يمكن للواجب بالامكان العام يجب وجوده له
الاخر الدليل الكمال وجه ايضا لكن على اي وجه كان لابد في الدليل
من مؤنة اثبات المقدمة الثالثة كل ما يمكن للتجرد وهو واجب
التحقق له وكلامه لا يخلو من تشويش واضطراب واعلم ان المص
اختار في علم الواجب لغة بالاشياء الكلية ومجربته مذهب محكم
القائلين بانهم صور الموجودات في ذاته كما تكسب ليس الملائم
وارسط طائفة وهو الظاهر من كلام الشيخين ابي نصر واليه على
تكملة ابي حنيفة وبالجملة جمهور اتباع العلم الاول من المشايخ وتؤيد
على ما يستفاد من كلامهم كبريهم هو ان الصورة العقلية قد تؤخذ عن
الصورة الموجودة كما يستفاد من السماء بالحدس وحس صورتها
المعقولة وقد لا يستفاد الصورة المعقولة من الموجودة بل ربما
يكون الامر بالعكس من ذلك كصورة بيت ابدعها البناء او لا
في ذاته ثم يصير تلك الصورة المعقولة علته متحركة الاعضاء الى ان
يوجد في الخارج فليست تلك الصورة وجدت فعقلت بل عقلت
فوجدت ولما كان نسبة جميع الاشياء الممكنة الى الله تعالى نسبة المصنوع
الى النفس الصانعة لو كانت تامة الفاعلية فقياس عقل واجب
الوجود للاشياء وهو قياس افكارنا للامور التي تستبطنها ثم نقول
في الخارج من حيث ان المعقول منها سبب الوجود والفرق بين وبين
بما نكوننا فاقصدين في الفاعلية يحتاج في افعالنا الاختيارية
الى انبعاث شوق واستخدام قوة محركة واستعمال الية تحريكية العقل

والمراد باحاطة وبقرها ثم الى انقياد مادة لقبول تلك الصورة والاولى
لكونه تمام الفاعلية لا يحتاج في فاعليته الى امر خارج عن ذاته بل انما امره اذا
اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فانه يعقل ذاته وما يوجبها ذاته
ويعلم من ذاته كيقينية تجزئية في الكل فتشبع صور الموجودات في جهة
الصورة المعقولة عنده على غير النظم المعقول عنده وعلى حد ذاته فالعلم
الكلي بازاء العالم الترتيب في العالم الترتيب عظيم جدا وايضا لو كان العلم
لما يعقل الاشياء من الاشياء والكلمات وجوداتها متقدمة على علمها
فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وقد سبق انه واجب الوجود من جميع
الوجوه ويكون في ذاته وقوامه ان يعقل ما هيته الاشياء فكان فيه
عدمها باعتبار ذاته فيكون ذاته جهة الحكانية وكان لغيره مدخل في تكميم
ذاته وهذا ايجل فيجب ان يكون من ذاته ما هو الاكمل لاسيما في نفسه فثبت
ان علمه بالملك حاصلة له قبل وجودها لاسيما وجودها في احصاء كلام
المثاليين في علم الله بما سواه والمتأخرون عن افرحهم انكر واذا كان
واشتدوا عليه بوجوه منها ما اوردوه ابوابا وكلمات البغداديين في كتاب
المعبر وهو ان قولهم كان علمه مستفادا من الاشياء لكان لغيره مدخل
في تكميم ذاته منقوض بكونه تعالى عللا للاشياء فان فاعليته لما كان
يتم بحدوث الفعل عنه فيجب ان يكون لفعل مدخل في تكميل ذاته
وذلك باطل فليزعم نفي كونه تعالى عللا للاشياء فليكن ان هذا الكلام باطل
فكذلك اما قالوه ان العلم والقدرة وعوضها قد يطلق ويراد
بها نفس المعنى الاضافي ولا ريبه في انها بهذا الاعتبار متمايزة
عن وجودها ما اضيفت اليها وقد يطلق ويراد بها مبادي تلك الاشياء
وهي متقدمة على وجودها فاعتقدت به وليست تلك المعنى باقول
الاعتبار من صفة الى لية لذاته تعالى بل باعتبار الثاني فان فاعليته تعالى
هي كونه بحيث يشع وجوده وجود جميع الموجودات وكذا اعلمته
كونه بحيث يتكشف لديه الاشياء وعلى هذا القياس سائر الصفات
الكلمانية فليكن ان فاعليته حقيقة لا يتوقف على وجود الفعل لان وجود
الفعل يتوقف على كونه تعالى مستقلا فلو عكس الامر ايضا لزم الدور

فوز انه في العلم ان يجعل المعلوم تبعاً للعلم لا العلم تبعاً للمعلوم
ومنها ما ذكره المصنوع واجاب عنه وهو قوله فان قيل لو كان للبارئ
عالمًا بشئ وارسمت فيه صورته لكان فاعلا لتلك الصورة فامكانها
وافترقا رعاها الى ما يقوم به فيحتاج الى فاعل وفاعلها ان كان بغير ذات
الواجب تعالى لزم احتياجه الى الية في الصفات بصفة العلم فتعين
ان يكون الفاعل ذاته تعالى وقابلها بقيا منها به وهو تعالى لا يمنع
كون شئ واحد فاعلا وقابل لان القابل هو الذي يستعد للشيء
والفاعل هو الذي يفعل الشيء والاول غير الثاني لا مكان تفعل فاعلا
مع انه هو لعل الاخر فكل ذات فعلت وقبلت يكون فعلها بجهة و
فعلها باخرى فيلزم الترتيب وهو تعالى على الواجب وايضا الفعل
للمعنى قد يكون في غيره والقبول للقابل لا يكون في غيره فجهة الفعل
غير جهة القبول وايضا لو كانت جهة واحدة لكان فاعلا بفعل بنفسه قبل ولا
ما قبل بنفسه فعل فالوجود يكذب به وايضا نسبة القابل الى الصدور بها
بالا مكان والقوة ونسبة الفاعل بالوجوب والاقتضا والوجوب
الذي اقتضاها الفاعلية مبطل للقوة انه اقتضاها القابلية ولا
يبطل شئ لذاته ما اقتضاها لذاته فاما جهتان في لغتان فلما
لم لا يجوز ان يكون الشئ الواحد مستعدا للشيء الصدور ومفيدا له
لا يخفى ان هذا الكلام في صورة المنع المقدمة وقع الاستدلال عليها
في اصل البحث وهو خلاف اسلوب المناظرة لان المنع طلب الدليل
على مقدمته فالاول ان يكتفى في جواب يمنع تعدد جهتي الفعل والقبول
مطلقا وهذا لان معنى كونه مستعدا للشيء انه لا يمنع لذاته ان يتصور
ومع كونه فاعلا انه متقدم بالعلية على ذلك التصور فلم فليتم انها
متن فيما فان العقل يجوز ان لا يمنع على الشئ تصوره بامر اخر
وان كان متقدما عليها بالذات والمخصص المتقال ان ههنا اشتباها
في اخذ القبول بمعنى الانفعال التجددي الذي هو من باب الاستعداد
مكان القبول بمعنى المطلق الاتصاف بامر زائد والبرهان لا يبعد
الا في الاول ودون الثاني اذا احتجنا المتقابلة ان المستعد عين

المتقابلة

بجهتين في ذات المتقابلة لهما انما هو الفعل والانفعال التجددي
مناط اثبت الوجود في كل جسم كما علم في اوائل هذه الكتب انما الفعل
والقبول مطلقا واللفظ الاستعداد يناسب المعنى الاول وان وقع في
عبارة المصنوع بالمعنى الاخر لكون امر اللفظ سهل بعد تعيين المعنى بل القابل
ان يقول حصول صور الاشياء في ذاته تعالى من لوازم ذاته ولوازم الذات
لاستعدى جعلها مستقلا بل جعلها تابعا لجعل الذات وجودا او عدما فان
كانت الذات مجعولة كانت لوازمها مجعولة بنفسه ذلك يجعل وان كانت
غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة بالاجعل الثابت الذات قال الشيخ
انه ليس في التعليقات ان كانت الصفات عارضة لذاته تعالى فوجود
تلك الصفات انما هو بسبب من خارج ويكون واجبة الوجود في الاله
ولا يصح ذلك فان القبول كافيته معنى ما بالقوة وانما ان يكون تلك
العوارض توجد فيه عن ذاته فيكون اذن قابلا كما هو فاعل الترتيب الا
ان يكون تلك الصفات والعوارض لوازم ذاته فانه حينئذ يكون
ذاته موضوعا لتلك الصفات لالانها موجودة فيه من خارج بل لانها
عنه وفرق بين ان يوصف جسم بأنه ابيض لانه البياض يوجد فيه
من خارج وبين ان يوصف بأنه ابيض لان البياض من لوازمه
واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة
استتم هذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل
بل من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان
حقايقها هي انما يلزم عنها اللوازم وفي ذاتها تلك اللوازم على ان
من حيث هي قابلة فاعلة فان البسطة وفيه شئ واحد استمر على
تخصيصا ففقد علم ان حيثي الفعل والقبول ليستا مطلقا بل لوجوب
اشيئته في الذات ولا في الاعيان رالا اذا كان القبول بمعنى الانفعال
والتأثر وليس من شرط القياس من التأثر بل قد يكون بلا تأثر
كما في لوازم البسطة فان قيل لانه وجود لازم الى جهة البسطة بل
الماهية تامة تكون عللا للوازمها مركبات فتكون فاعلية بجهة و
فما بليتها بجهة اخرى فلا يلزم كون الشئ فاعلا وقابلا بجهة واحدة

قلنا في كل مركب يتحقق امر بسيط وبكلى واحد من البسيطين من
 التوازن ولا أقل من كونه واحدا وموجودا وايضا لمركب جهة واحدة
 حتى نجته في حتمتها والعشرة في عشرتها والتوازن التي تتركب
 من هذه بحيث ليس علة لزومها اجزاها والآلة ان كان حاصله
 قبل الاجتماع وليس القابل له ايضا اجزاها فان الموصوف
 بتساوي الزوايا القائمين ليس احدا اجزاها المثلث كضلع واحد
 او زاوية واحدة بل القابل له هو المجموع من حيث المجموع كحال الشيء
 باعتبار واحد في علاوق بلا وقل لبعض الشرحين حق بحسب
 ان يقال انما يلزم التركيب لو كان القبول جبرئيل له وليس كذلك
 بل هي اضافتان عارضتان له بالقياس الى الصورة اقول ما ذكره
 ليس بحق ولا دافع للسؤال اما الاول فلما علمت ان اضافة الواجب
 الى الاشياء ليست مختلفة بل جميعها بمعنى واحد فلهذا كل شئ
 اضافة واحدة واما الثاني فلانه اذا اختلفت بحيثيات فيه فاما
 اما ان تكونا عارضتين له او مقومتين او الواحدة منهما مقومة
 والاخرى عارضة وعلى التقديرين يلزم تركب ذات الواحد محقق
 اما على الاخيرين فواضح وانما على الشق الاول فنسقل الكلام الى الصور
 بان نقول انما لا تضد ان الاشياء مختلفة في اضافة فاما
 ان تسلسل الامر الى لانه او ينتهي الى جهتين مقومتين لذاته
 كما عنه علوا كبيرا ومنها ما افاده العلامة الطوسي في شرح الاشياء
 حيث يقضي لتبيين مفاصل القدم بارتداد صور المعقولات
 في ذاته كما شنع عليه تشنيعا بليغا من قوله لا شك في ان القول
 بتقرير لوازم الاول في قوله ذاته كما قول يكون الشيء الواحد
 في علاوق بلا وقول يكون الاول موصوف بصفات غير اضافية و
 كاسمية وقول يكونه محلا لمعدلات الممكنة المتكثرة كما عن ذلك
 علوا كبيرا وقول بان المعقولات الاول غير مباين لذاته وبانه لا يوجد
 شيئا مما يباينه بذاته بتوسط الامور كما في غير ذلك كما في
 الطاهر من مذهب الحكماء والقد ما القائلين ينبغي العلم عنه

وافلاطون

وافلاطون القابل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمثلث والافلاطون
 بائتي والعقل والمقول والمعتدلة القابلون بثبوت المعدومات
 انما انكسر تلك المحالات حذر من التزام هذه المثلث اقول يكون النقطة
 عن هذه الاشكالات والتخلص عن هذه المضائق انما عن التزام
 كون ذات الباري تعالى قابلا وعلاوقا على امر وانما عن لزوم اتصافه
 بصفات حقيقية فانه تلك الصور العقلية ليست صفات كائنية
 له بل هي معلومات لذاته بل تعالى وكما له ذاتا ووصفا اذ هي في مرتبة
 متأخرة عن ذاته وصفاته وذاته تعالى وان كان محلا لتلك الصور العقلية
 لكن لا يتصف بها ولا تكون هي كالات لذاته تعالى وليس على الاول
 ومجده كما ذكره وافعله للاشياء بل بان يفيض عنه الاشياء المعقولة
 فيكون علوه ومجده بذاته لا يلزمه انما هي المعقولات ذكره التمهيد
 بهذا المعنى في التحصيل بقوله والتوازن التي هي معقولاته تعالى وان شئت
 اضافة موجودة فيه فليس مما يتصف بها او يفعل عنها فان يكون
 واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدءا للتوازن اي معقولاته بل
 ما يصدر عنه انما يصدر بعد وجوده وجودا تاما وانما يمكن ان يكون
 ذاته محلا لا عرض يفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كانه
 في ذاته حيث تصدر عنه هذه التوازن لاني ان لا توجد له فاذا وصف بانه
 يعقل هذه الامور فانه يوصف به لانه يصدر عنه هذه الامور لانه
 خلقها انتهى واستدعا الكثرة في ذاته تعالى فاما دفعها الشارح في
 عدة مواضع من كتبه كالتعليقات وغيرها ان هذه الكثرة انما هي
 بعد الذات الاحدية بترتيب سببي ومسببي لازما في فلا يتسلم بها
 وحدة الذات اقول معناه انه كان صدور الموجودات المتكثرة عنه
 تعالى لا يقدح في وحدته وبطلان كونها صادرة عنه على الترتيب
 السببي والمعلوم فكذا تلك معقولات المفصلة المتكثرة انما ترتب
 عنه على وجه على لانتسليم بها الوحدة الحقة فتلك الكثرة تترتب
 اليه وتختص في واحد محض لاني مع كثرتها اشتملت عليها احدية الذات
 اذ الترتيب مما يجتمع الكثرة في واحد كاشار اليه الفارابي في العقد

فلا يتسلم

بقوله واجب الوجود مبدء كل قبض وظ هو على ذاته فله الكمال
حيث لا كثرة فيه فهو ينال الكمال من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته
وعلمه بذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة وابت
من استجاب كون المعلول الاول بغير ما بين لذاته فان اراد بعد ثبوت
له تعالى حلول صورته في ذات الواجب تعالى فهو عين محل خلاف فلا يكون
حجة على القائلين بكون العلم الترتيبي بالصورة المتكررة وان اراد به
كون صورته عين الواجب بناء على ان صدور كل معلول عنه
انما هو بنو تسط صورته الترتيبي عليه فلو لم يكن صورته المعلول
الاول عين حقيقة الواجب لزم التسلسل في العلم وهو مستحيل بانه
ذلك انه اذا كان كل صورة عقلية وجدت عنه تعالى لانها عقلت فلا
يحتاج ان يكون قبل كل صورة عقلية صورة اخرى فالكلام كما قلنا
وانما ان لا يكون فكانا قلنا عقلت لانها عقلت ووجدت عنه لانها
وجدت عنه وهو باطل تجوابه ما وجد في كتب الشيخين اية نص
وابد على من ان هذه الصورة العقلية نفس وجودها غير نفس
عقلها لانها لا تمايز بيني وبين ولا ترتب لاحدهما على الاخرى فاني
من حيث هي موجودة معلولة ومن حيث معلولة موجودة ومحل
ما ذكره ان الصورة الصادرة عنه تعالى اذا كانت خارجية يحتاج
في صدورهما الى صورة عقلية سابقة عليها وانما اذا كانت عقلية
فلا يحتاج في صدورهما الى صورة اخرى عقلية بل ايجدها عين العلم
بها فلا حاجة الى اثبات علم اخرها سابق عليها ومنها ما اورد
صاحب المطرحات قدس سره من انه يلزم على القول بارتسام الصور
في ذاته تعالى الترتيب العلى ان يكون ذاته متفلا على الصورة الاولى
اذ هي علمه استكمالها بحصول صورة تامة لا ينال الصور وانما
في ذاته فليست كلاله لاننا نقول هي من حيث كونها في ذاته لكانت
ممكنة الوجود لا يكون حصولها بالفعل بل بالقوة والاشكال ان كان ذاته
بالقوة نقص في ذاته وانتفاء القوة انما يكون بوجودها فيكون
كالاله ومنه بل انقص مكل فالصور السوالق يكون مكمل وذاته

مستكملة

مستكملة والمكمل اشرف من المستكمل مع ان ذاته اشرف من كل شئ
هذه احوال ما ناقضه القائلين بارتسام الصور في ذاته واقول
فيه بحث من وجهين اما اولهما فتقاضيه بصدور الموجودات من جهة
عنه لاجراء خلاصة الدليل فيه بعينه كما يظهر بالتأمل وانما ثانيا فلان
المكان المعلول في ذاته لا ينافي ايجاب العلمة اياها فنقول فعلية
تلك الصور من جهة المبدء ووجودها مترتب على وجوده وليس هناك
فقد ولا قوة الصلا ولا تلك الاشياء احوال من الجهة المنسوبة اليها
الا على والاتصال انما يلزم لو انتقل ذاته من مفعول الى مفعول اخر
كما في العلم النفسانية او تقبض مفعولاته على ذاته من غيره كما في علوم
المبادئ وانما اذا كانت المعقولات لازمة لذاته كما في لوازم الحاشية
فلا يلزم من الاتصال شئ اصلا ومنها ما ذكره العلامة الحلي راد على
الكسبي ليس المظهر القائل بالصور المتسعة في ذات الواجب تعالى
بعد نقل كلامه عنه بقوله ان لا ان فيض هذه الصورة اما بالعلم المقدم
اولا فعلى الاول يثبت ان العلم المقدم الذي هو عين الذات كاف
في العلم بالموجودات بعينه في الدليل على فيض هذه الصورة العلمية
فبطل اليباد وعلى الثاني يرد عليه ان هذا قول بان الله ابداع شئ
لا يعلمها وهذا قول متشعب كما ذكره ذلك الفيلسوف وثانيا ان
هذه الصور اما جوهر او اعراض فان كان الاول لزم ان يكون موجود
بعينه فلا بد لها من صور اخرى للعلم بها والكلام في ذلك كالكلام
في اصل الصور وان كان الثاني لزم ان يكون الواجب الوجود بالذات
محلها وقا عللها والقول بكون الواجب بالذات قاعلا لا محل لها
لكونه غير متاثر عنها قول بكونها جوهر اكبر في الممكنات والحق في
في ان علم الواجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علما كليا ذاتيا
لكونه تابع لفيض تلك الصور فعلى تقدير اخفاء العلم المقدم
في فيض الصور المتكشفة لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي
غير تابع للتأثير وحقق تحفته كما مر انتهى اقول كلامه منظوف في وجود
الاول ان العلم الاجمالي اكمالي غير كاف لصدور الموجودات بعينه عنه

الاخذ من يجعل علمه تعالى بالكتاب والحيوية تعالى والاضافة الاشرفية
الوجودية ايها والقائلون به تعالى لا يملكون موجودية الاشياء
في تعالى من نسبة الى جاعلها ويقومها مناط عقوليتها له اولاً يري
ان الشيخ الرئيس وغيره كبرهنا واتباعه مع اتباعهم العلم الاجمالي
الذي هو عين ذاته لا يكتفون به في صدور الموجودات عنه تعالى بل
يتنبهون الى الصور المفصلة العقلية لئلا يكون صدور الموجود عنه
تعالى بلا امتياز سابق عنده واردة مقدمة منه تعالى في قد سبق
ان علمه تعالى بتلك الصور القائمة بذاته عين ايجادها بلا اختلاف
والعلم اذ كان عين الابد والمعلوم عين المعلول لا حاجة في صدور
عن الفاعل بعلم واردة الى علم سابق تفصيلي به فلا يمتنع في قوله
وهذا قول بان الله تعالى ابداع اشياء لا يعلمها تعالى الثالث ان قوله هذه
الصور اما جوهر واما اعراض او غير متوجه فيان جواهر جوهرية كشيء
جواهر ذهنية علمية وليست جواهر عينية خارجية فلا يستدعي
العلم بها صورة اخرى كما في الكل باعتبار الوجود العيني المضاف في
بذاته لكن ذاته لا يتأثر عنها ولا تنفصل بها كما سبق تصويره الرابع
ان استدل الله على ان علم الباري بهذه الصور ليس على كمالها بكونه تابها
لفيضان تلك الصور غير صحيح كما سبق مراراً ان علمه تعالى بتلك الصور
عين فيضها عنه معقولة لانه تابع لذلك وان كان مراده ان نفس
تلك الصور ليست كلاله فنقول ومن الذي انكر هذا ان الفلافة
القائلين بالصور في علمه تعالى ينادون ان وجود تلك الصور و
صدورها ليس كلاله بل كماله في انه يتبع عقله لذاته عقلياً لا
حيوية عن ذاته تعالى من ان قوله فمضى تنديراً فخصار العلم المقدم
في فيض الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات علم بهو كمال
ذاتي ليس يتبادر فيها هو بصدوره اذ لا يخفى علمه تعالى عنه في الصور
بل يتقوى للباري على كمالها وهو عين ذاته وهو العقل البسيط الذي
هو مبداء المقولات المفصلة كشيء الشيخ الرئيس تعالى كماله بنفس
من الشفاء وكيف نذكر احد من معتزلي الفلاسفة كون ذاته كماله بحيث

الصدر

يصدر عنه المقولات مفصلة سواء كانت عينية او ذهنية فلهذا جلة
من اقوال القادحين في تقرير رسوم المدرجات في ذاته تعالى مع نسخ
لنا من الدفع والاتهام والنقص والابلر في لافلت فما الذي تراه
وتعتقد في ذلك من الصحة والفرد وحقبة والبطلان القول
الفرد والبطلان بوجوده اخرى غير ما ذكر الاول ما الهمت به وهو
انه لو كان علمه تعالى بالاشياء يحصل صورها في ذاته فلا يخلو اما ان
يكون تلك التوازي ذهنية له او لوازم خارجية له او لوازم مع قطع
النظر عن الوجودين لا سبيل الى الاول والثالث اذ لا يتصور للرب
علمه الا نحو واحد من الوجود وهو الوجود في تعالى الذي هو عين حقيقة
والتوازي في رتبة لا يكون الا حقايق خارجية لا ذهنية اذ التوازي
من جهة القوم تابع للمعلوم وذلك خلاف ما فرضنا لان كبرهنا في صفة
في ذاته تعالى على العرض المذكور جواهر ذهنية وكذا الاخرى في صفة
ذاته تعالى وان كان الكل بما يعرفها في تعالى من مفهوم العرض كما سبق تحقيقه
فلا تفصل وتماثل فيه تعالى في ايضا وجه الهامى يستدعي مقدمات
اولاها ان العلم التام بشئ من انى الوجود لا يحصل الا بحجته وصور
ذلك النحوى الوجود عند العام به دون حصول مثال بل لا مثال له
اصلاً وانما مثال نفسه بخلاف الماهية فان لها مثلاً لا مطابق في حقيقة
وبعبارة اخرى افراد الموجودات في رتبة بما هي تلك الافراد اولاً
حصولها في الذهن حصولاً مطابقاً لها والا يلزم ان يكون الموجودات
من حيث هو موجود خارجي موجوداً ذهنيها وايضا لما كان العلم
الارثى يحصل صورة من ماهية الشئ في الذهن فلا بد من وجود
الماهية وانما ظاهراً وتعدد الوجود وهذا انما يتصور اذا كانت
غير الموجود او الموجود بما هو موجود وثانيها ان تأنيب العينية المكونة
عند المحصلين من المثالين ليس الا في افان الوجودات بمعنى اللفظة
من حيث وجودها في بذات العقل من حيث وجوده لان تلك
اللفظة من حيث هي مع عدم اعتبار وجودها علمية لمهية العقل كذا
العلم الا في لوازم الماهيات التي هي امور اعتبارية وثالثها انه ليس

قولهم العلم التام بالعلّة التامة بوجوب العلم التام بمعلولها كما يظهر
من التدبر في برهاننا ان العلم بمهية العلة التامة مطلقا بوجوب
العلم بالمعلول ولا ان العلم بالعلّة من حيث انها علّة اي من حيث هو
لهذا المفهوم الاضافي بوجوب ذلك ولا ان العلم بها من جميع الوجوه
وحيثيات واللوازم والمفروقات مما يوجب حتى يرد على الاول ان ذلك
لا يجزى في غير لوازم الماهية وعلى الثاني والثالث عدم الفرق بين العلة
والمعلول في الحكم وعدم الفائدة بل المراد منه ان العلم بالعلّة تمام حقيقته
التي هي بها تامة متأدية لمعلولها فحق يقتض العلم بذلك المعلول اي
اخذها بحيث يكون اية حيثية لا مدخل في تنميتها ما خذوة معها
داخلة فيها واية حيثية بغير خارجة عنها والة لم يكن ما فرض على تامة
وبكذا يجري الكلام في انضمام الجهات والحيثيات التي لها مدخل في العلّة
الى ان ينتهي الى شيى هو لذاته موجب تام فاذا كان ذلك الشيء لذاته
بلا اعتبار اخر علّة وموجبا لمعلول فحق حتى علم كونه علّة تامة
لذلك المعلول على وجه تأديته اليه وعلم من ذلك انه حصول المعلول
منه وعذ كونه في نفسه الذي هو من توافيق كونه علّة في نفسه ومكمل
ان كل معلوم من لوازم مهية العلم بعليته فان قلت فيلزم ان يكون
جميع المعلولات امور اعتبارية لما تقر من ان لوازم الماهيات
امور اعتبارية قلت الماهيات على ضربين ما هيها بمرآتية ولا
ما خذوة معها شيى منها وما هيها هي نفس الانيات او ما خذوة معها
شيى منها فلوازم الضرب الاول منها لا يكون الا اعتبارية لعدم حكيمة
الوجود في لزومها بخلاف الضرب الاخر منها في انها لوازم الوجود في ربي
الذي هو عين الماهية او معتبر معها او حيثية به اذا تمهدت المقدمات
الثلاث فنقول لما كان الواجب لك بوجوده الذي هو عين ذاته سببا
تاما لوجود الموجودات على الترتيب وهو يعلم ذاته بمجرد وجوده
الذي يدبر علّة فيجب ان يعلم معلولاته بما هي معلولاته على نحو الذي
حصلت منه لك اي يجب كونها موجودة لا بغير ما هيها بها من حيث
هي هي مع قطع النظر عن حصول وجوداتها لانها من تلك حيثية فقط

من يراعيها والوجود معها ليست صادرة عنك كما علمت من طريقهم و
العلم بها من حيث كونها صادرة موجودة في خارج ليس الانفس
حصولاتها في رتبة لا يحصل ما يباينها في ذات العالم سواء كان
واجبا او عقلا او نف فكلية فعله بجميع الاشياء ليس لا بحضورها
انفسها وبوجودها الذي به وجدت لا يحصل صورة مطابقة لها
ذاتية فقد ثبت ان علمه بجميع الاشياء المجردة والحادية على الوجه الذي
الثالث انه يلزم على تقدير كون علمه بالاشياء صدور الكثرة عن
الواحد الحقيقي بجهة واحدة لان المعلول الاول اذا كان صدوره
من المبدأ الاول لعلته وطا بسبق صورته كما يقتضيه قاعدتهم
هذه يلزم ان يكون الصورة الاولى علّة لحصول اللازم المبين و
لحصول صورة اخرى وهو صورة المعلول الثاني فيلزم ان يكون الواحد
محققا بعلت رصورة واحدة ووجه واحدة بفعل فعلين مختلفين
لا يقال لعلّي ذاته من حيث ذاته علّة لوجود المعلول الاول
ومن حيث علمه بذاته علّة لعلمه بالمعلول الاول لاننا نقول فعلى
هذا الفسحت قاعدتهم في علمه بالاشياء اذ على هذا التقدير وجود
المعلول الاول وعلمه بها في رتبة واحدة فلا تقدم العلم على
الوجود وما هذا اهم الاثبات الصور في ذاته لما الاكون علمه بها
بكل شيى سببا لوجود ذلك الشيى في الاعيان على ما سبق ذكره فاذا
لم يكن الصورة العقلية للمعلول الاول موجبة لوجوده فيبطل مدعى
وايضا اذا كان ذاته علّة لذات المعلول الاول وعقله لذاته
علّة لعقله للمعلول الاول فلو كانت العلتان متباينتين يلزم
التركيب في ذاته وان كانتا شيئا واحدا وحيثية واحدة يلزم
ان يكون وجود المعلول الاول وعقل الواجب له شيئا واحدا وحيثية
واحدة بلا اختلاف لان وحدة العلة بالذات والاعتبار توجب
وحدة العلة كذلك فكيف يكون لها معلولان متباينان تغاير
يوجب مباينة احداهما عن علّة واستقلاله في الوجود ومقارنته
الثاني لها وحلوله فيها كما حققه المحقق الطوسي في شرح الاشارات

والجواب انه مع تفتنه لهذه الاصل المنين والقاعدة العقلية كيف لم يتم
الحال في كنه في جميع الاشياء الصادرة عنه في بذواتها بل اقتصر
فيه على الكنه في العقول والصور العقلية للشيء الكلية ونحوه
عليه وجعل الصور القائمة بالجواهر العقلية مناط لعلم الله تعالى بالماوراء
وهو غير محلي بل محقق اطراف الحكم بالانكشاف الشهودي والحضور
العيني على جميع الاشياء المبدئية والكليات للمعقولات والمحسوسة
سواء كانت ذوات العقل او علومهم وسواء كانت القوى محيالية
والحسية او ادراكات محيالية وحسية فان جميعها انما تصدر عن
مكتشفة عنده فلا يوجب عنه شيء من الاشياء الا بالاعتبار الشهودي
ولا باعتبار الوجود العلمي كما في ذاته تعالى لا يعزب عنه مثقال خرد في السموات
ولا في الارض اشادة الى الخوا اول وفي الله تعالى ولا يصرف ذلك
ولا اكبر الا في كتاب مبين الى اشارة الى الخوا الثاني فان قيل معنى
ما ذكرته بلزم ان يكون للواجب علم لا يتغير وهو علمه بالامور المتغيرة
على الزمان والادهر وعلم متغير وهو علمه بالامور الكائنة الثابتة و
التغير في علمه تعالى مطلقا غير صحيح قلت هذه الاشياء وان كانت
في ذواتها وبقياس بعضها الى بعض متغيرة لكنها بالنسبة الى العول
والشواخ العقلية او الى ما هو اعلى وارفع منها في درجة واحدة في الحضور
كما وقعت الاشارة اليه ومنهم من اركب هذه التغيرات في صور الاشياء
الحادثة الفاسدة وشهودها عند الواجب تعالى متغيرا بان هذا
التغير لا يوجب تغيرا في الذات ولا في العلم الكلي الى الذات بل التغير انما
يكون في النسب والاصناف والاعتبارية ومثل ذلك مثل من اطلع على
ما في الكتاب دفعة ثم التفت اليه صحيفة بعد صحيفة وسطر بعد
سطر فان العلم بما في الكتاب لا يتغير بحدوث تلك الالتفاتات
بهذا او العدة ما ذكرناه او لا فقد ثبت وحققت من تصديق ما ذكرناه
في هذا الشرح ان القول باثبات الصور للواجب تعالى وتقرير رسوم
المدرجات في ذاته قول فاسد ومعتقد ردي وراي سخيف
وتجاسر في حق المبدء الاعلى جل كبريائه عن ذلك وعلا عن كبريائه

والمحقق

ومحقق محقق في كيفية علمه تعالى على الوجه محقق الذي لا ياتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه بطلب عندنا فقد اوردنا طرفا منه
في كتاب المبدء والمعاد ونعمى ان احاطة محقق في هذا الامر بمجمل
على الطريق الذي يوافق الاصول الحكيمة وبطابق العقائد الدينية
متبرءا عن المناقشات ومنتهى ما عن المتوهمات في اعلى طبقات
القوى الفكرية فهو بالحقيقة تمام حكمة الالهية مخفية قل من يريد
اليه سبيلا ولم يزل في رقبته وبها هو الشيخ الرئيس مع جلالة قدره
وبنايته ذكره وبرهانه في العلوم وزكايته الذي لم يعدل به كيف زكايته
وحسن عقله حتى رخصت نفسه بتجويز ارتسام محقق في ذاته تعالى و
تسويج كون مبدئياته واولى مخطورات امور دينية ضعيفة الجود
وكون ما يوجد بتوسطها اقوى منها مع ان حق العلم والمقدم في الجود
ان يكون في باب الموجودية والقوام اقوى تحضلا واكد تقوما واكثرا
استقلا لا من معلولها وما يتأخر عنها في الوجود والاتصاف على ان
شيخ الاشراق وتابعيه اقرب الى محقق من غيره من حكماء وغيرهم في
باب العلم كما رسم الصور الذي قال به الشيخ في اتيانها ووجود
المثلي ان قال به افلا طول الارض وانى والعامل والمعقول الذي
ذهب اليه فرغور يوسس ومثابرة من المثاليين وثبوت المعلوم
سواء نسب الى الخارج كادع المعنوية او الى الذهن كادع المعنوية
الصدق في مثل الشيخ العارف في الدين المتصلي المعبر وتلميذه الشيخ
صدر الدين القونوني على ما نقل عنهم او العلم الاجمالي الذي اكتفى
به اكثر المتأخرين وتلك الطريقة هي اثبات علمه تعالى على قاعدة
الاشراق ومبناها على ان علمه تعالى بذاته تعالى كونه لذاته تعالى وعلمه
بالاشياء الصادرة عنه هو كونه فلما هو قوله اخبرنا وانها كالجواهر
الاعراض في رجبية او بتعلقها بها في مواضع الشعور بالاشياء
الادراكية مستمرة كانت كما في المديرات العلوية الفكرية مفعولها
او نفوسها او غير مستمرة كما في القوى الحيوانية النطقية محيالية وحسية
فعلها تعالى محض اضافية اشراقية عند واجب الوجود مستغن عن علمه

بالاشياء عن الصورة وله الاشراق والسطح الطلق فلا يحجب شيئا
عن شيئا وعليه يرجع البصر لان بصره يرجع الى علمه كافي بغير هذه القوة
ونورية نفس قدرته فان النور في ذاته يجمع ان علمه بالاشياء
نفس ايجاده لها كما ان وجود الاشياء عينه نفس صورته لديه فله القدرة
الفعلية الى جميع الاشياء فقط ويصحح جميع الاضافات كالحال في
غيرها اذ يهيئها في التحقيق فهذا هو العلم في علم الله وبهانه على ما هو
بينه وبين اعمام المتأخرين في الجملة المكتوبة انما يتأتى بان تحت الاشراق
اولا في علمه بذاته وعلمه بقواه والاشياء ثم يترقى الى علم ما هو استعداد
بذاته وبالاشياء والصادرة عن ذاته فيعلم من ذلك ان علم المبدأ الذي
ليس بصورة مطلق بل المثالية صورة محصورة والاشراق المظهوري
اذ قد تحقق ان النفس غير غائبة عن ذاتها وادراكها لذاته لا يتردد
على ذاتها والاشراق في ذاتها بانها اذ كل صورة دائمة عليها وان كانت
قائمة بها فهي بالنسبة اليها هولا انا وايضا لم يكن ادراكها لذاتها
لم يكن على الوجه المجردة اذ كل صورة ذهنية ولو غصصت بجميع كليات
نفسها لا يمنع لذاتها الكلية والمطابقة للكثرة ثم ان ادراك النفس
لبدنها ووجهها وحياتها انما يكون بنفس هذه الاسباب ولا بصور زائدة
عليها من رسمه في النفس لان الصورة المرشمة فيها كلية فيعلم ان
يكون النفس محركة لبدن كافي ومستقلة لقوى كلية وليس لها ادراك
بدنها كافي وقوتها في ذاته وهو ليس بصحيح فانه ما من انفس الا و
يدرك بدنه الجزئي وقواه الجزئية والنفس تستخدم المفكرة في
تفصيل الصور الجزئية وترتيبها حتى ينتزع الطبايع من الشخصيات
وتستنبط النتائج من المقدمات ويجب لم يكن للقدرة الجزئية
سبيل الى مثالية ذاتها لعدم حضورها عند نفسها اذ وجودها
لحدها لا لنفسها كيف والوهم يتكبر نفه وبكبر القوى الباطنة وان لم
يجحد اثارها فاذ لم يكن الادراك المذكور للوهم الذي هو رئيس
سائر القوى الجزئية في المدرك للقوى في ذاته والجزئيات المرسومة
فيها والكلية المنتزعة عن تلك الجزئيات انما هي النفس الناطقة بنفس

في الحلة
سبح

تلك

تلك الامور لا تصور اقوى وذلك لاستقلالها وبغيرها وكونها
من عالم الامة وفتح الشايقه وتسطها على البدن وقواها لكونها
مؤثرة فيه بالتحريك والتربية وكلما كان النفس استعدادا واغوى
سلطنة على البدن وقواها كان ادراكها اتم وحضورها عند نفسها اتم
وظهور الصور الا دراكته لها اقوى ولو كانت ذات سلطنة على بدنها
كما على بدنها لادركته ايضا بغيره والاشراقية القدرية
وكون احتياجها الى قبول صورته والاشراقية القدرية القدرية
والقهرية الشرف ونحن انما احتجنا الى قبول الصورة في بعض الاشياء
كالسما والاكواب وغيرها لان ذواتها غائبة عنا بغير صورة لنا
فاستحضرت صورها حتى لو كانت هي حاضرة لنا كحضور الآلات لما
احتجنا الى صورة ذهنية فاذا تحقق وتبين ان النفس غير غائبة عن
ذاتها ولا قواها ولا الصورة المتمثلة في قواها محجوبة عنها ولا بدنها
الجزئي مخفي عليها لكونها نور ذاتها فاهم اعلمها فالوجود والبحث
المجردة الواجبي اذ هو في اعلى مرتبة النورية والتجربة والقدس عن شوب
بالقوة وله اضافة الى علمية التامة الى ما سواه وله السلطنة العقلية
والقهرية الالهية والجلال الالهي فلا يجرم يعلم ذاته ويعلم العقول الا لاجل
وقواها وما يحكمها وما يمثل لها بغيره والاشراقية المبدئية والاشراقية
الشهودية فكما ان علمه بذاته لا يتردد على ذاته كذلك علمه بالاشياء وبغيره
على حضور ذواتها والعقول القادرة والذوات مجرمة سواسية
بمحور لديه والمتمثلين لديه بذواتها واعيانها حضورا عقليا نوريا
قال ومما يدل على هذا القدر كافي في العلم ان الانصار انما هو مجرد
اشراقية ظهور الشيء بالبصر مع عدم محجب فان الرؤية ليس الظاهر
اشباح المقادير ولا بجزء من الشاع عنها كما بين في مقامه فيعلم
الاخر ان ان الابصار مجردة ومقابلة المشية للمعصاة الباصرة فيقع
به اشراق حضوره للنفس لا يتردد في اضافة تلك المظاهر الباصرة
وادراك وتقد الاضافات لا يوجب تلك في ذاته وكذا اجتهادها
تغير في ذاته كما مر فلا يوجب عنه انتقال ذرة في السموات والارض

توفیق

افزای

اخرى لتصحیح مسئلة العلم مع معاهدة نفسه على ان لا يجازي الشئ
 اصلا وان ادنا اقلت طريقته تأملنا فيها وجدتها مأخوذة من
 حرايقه الشيخ الاتي انه يقول بصحتها كل من سلك سبيل الحق و
 كدشف بالانوار الالهية لكن يجازي هذه بجعل علوم المجردات
 بالاشياء وبحصول صور الاشياء فيها ثم يجعل الصور المرسومة في الجواهر
 العقلية مناطا لعلم الله بها لا شئ من الحادية ومحوادث الكونية
 وهو يزجيه كما سبق وانت قد عرفت من طريقته صاحب الاشراق
 ان الجواهر القاسمة النورية يعرف كل واحد منها ذاتها بذاتها
 ويدرك جميع الموجودات الباقية التي دونها بالاضافة والاشراقية
 من دون احتياج الى جميع ان تكون فيها صورة او اثر على ما قررناه
 ثم انك قد عرفت ان الواجب لذاته كما يدرك المجردات العقلية بالاشراق
 محصورا يدرك الامور الحادية بالاشراق محصورا من غير ان يكون
 بالصور كما صلت في المبادئ المفارقة بل ارتسم الموجودات الكلية
 في العقول العقلية والنفوس العالية باطل عنده واستدل عليه
 في كتاب حكمة الاشراق بما حاصله ان انتفاش المجردات بصور
 ما تحتها اما ان يحصل لها ما تحتها فيلزم انتفاشها عن الكل
 او عما فوقها بان تكون الصور التي رضى في بعضها حاصلة عن صور عارضة
 لبعضها اخرى فينتهي الى ان تكون الصور المتكثرة حاصلة في ذات الحق
 تعالى بل المتكثرة ذاتها تعالى على الابرار فان قلت فالنظام العجيب
 الواقع في هذا العالم المقضي للعلم التلوي كيف يصدر عن المبادئ
 مع عدم انتفاشها بصور الحائث المسمى بالعناية التلوية
 عند الحكماء وقد بطل في مرة القول بالبحث والاتفاق قلت وقولها
 على رايه بسبب جودة الترتيب والنظام الواقعة بين المفارقة
 العقلية وصحتها النورية والنسب اللازمة لها فان للعقول عند
 كثرة واخرة يفرخ صورة في عدد محدود بل على وفق تكثرة الانواع
 فان هذه الاصنام وصحتها اللازمة ونسبتها الوصفية ضلالات تابعة
 لتلك الارباب النورية وصحتها ونسبتها المعنوية وبالجملة فملك

هذا الشيخ المتأله اصح المسالك في كيفية علم الواجب بحق وبعده طرية
العلامة الطوسي في الوثائق لكنها بخرامة وهي تتم بآدنه نظر كلفه
فان قلت على كل واحد من هاتين الطريقين يلزم ان لا يكون علمه
بالاشياء على فعله ولا يكون صدور الاشياء عنه باختياره قلت للعلم
الفعل عند صورتان الاولى ان يكون العلم سببا للمعلوم بالعرض
ومتقدما عليه فاما ذاتيا كما اذا اراد بناء بيت فصوره اولاً
صورته فقد احدث اولاً صورة ذلك البيت في ذهنه ثم اوجد مثله
في دج على وفق ما تصورده والثانية ان يكون العالم من حيث هو
عالم علته بالذات للمعلوم من حيث هو معلوم سواء كان امرأه هفت
او عينا فكل ان العالم في الصورة الاولى العلم الصور الذهنية بنفسه
وليست معلومة بصدور اخرى بل نفس حصولها عنه في ذهنه نفس معلومتها
له كذلك العالم في الصورة الثانية العلم العيني في بابي دونه وعلمه
بالصورة في رتبة نفس اي دونه في العلم بالصورة هناك حصوله
وبالعلم هذا حضور كماله على علم فعله والمعلوم معلوم بالذات والعلم
بالعين في الصورة الاولى وفعله ايضا ولكن المعلوم معلوم بالذات
بالعرض معنى الشق الاول الفعل يصدر عنه فعله عن ذاته مع علمه كتب
زائد على ذاته معنى هذا الشق يصدر عنه فعله عن نفسه ذاته العائمة
بما هو ذات عائمة فالمبدء الاعلى اوجد المعلوم الاول وفي حال اي دونه
علمه لانه كما علمه فاقوده ثم يتكرر التعقيلات الموجب لتسلسل
في الارتسائات او في الوجودات ولانه كما اوجدته فعلمه ليلزم ان
يكون علما انفعاليا مستقفا من المعلوم بل اوجدته عاقلا لا في نفس
وجوده نفس عقوليه فابى والمبدء الاعلى له عين العلم به ولكن
التوالي من الممكنات ايمت احده الوجود فعمله كما بالاشياء وحضوره
فعلته ولا يلزم ان يكون في علمه موجب لان اقتضا الشئ للشيء ان كان
مع شعور بالشيء المقضى منه ارادة وان كان بلا شعور فهو مبدئي
ولا فرق بين المبدئي الطبيعي والارادة الابان الاول لما يقرب من شعور
بغلاف الكمال في كل ان مقارنته الشعور والعلم للفعل الثاني في نفس

ذات العالم كماله في كونه اراديا ومجتهده يتحقق الاختيار ولا يلزم من
السبق الذاتية على ما يدعيه المتكلمون فان قلت ليس مدار العقولية
عندهم على التجريد عن المادة فكيف تصير الاشياء من حيث هي معقولات
بالنفس لا بصورها المنتزعة عن موادها قلت ذلك انما يكون في الاشياء
التي لم يتحقق للعقل بالقياس اليها علامة وجودية وتسلط قدرية
وعدم احتياج فاذا تحقق ما ذكرناه يكفي للعقلية مجرد الاضافة للشئ
الاشراقية كما سبق والى هذا الشئ بما يوجد في كلام بعضهم ان الشئ لما ذكر
والزمان بالنسبة الى مباديها يفرق ملو ولا زمان في يعينه به ارتفاع اثر المادة
واثر الزمان عنه وهو محقق والغبية فقد علم بتمام ما ذكرناه في طريقة
الاشراق انها اشده الاقوال المذكورة في علم الاول كما ولها تصور محبة
ان مناط علمه كما بالاشياء ولو كان نفس وجودها وظهر ارتها
لم يكن له في مرتبة ذاته علم لشيء من الاشياء بل يكون عالمه بالاشياء
مجرد اضافة اليها المتأخرة عن ذاته فلا بد من الرجوع الى طريقتنا في
كيفية علمه كما في تمام في باب القوة والمتانة بل هو انما هو في باب
التي لم تتر مشكلا اعين الانام ولم تسمع نظيرتها اسماع اولي العقول
والافهام وهو ما اتقاه ربه الذي يعطى كل ذي حق حقه ولا يقصده
عن قابل يتحققه فان الغرض عام والوجود عام فلهذا جمع الى ما كنا بذكره
ومن اعتقد ان علم الباري بالاشياء نفس ذاته كانت اشارة الى
ما زعمه اكثر المتأخرين بان علمه بجميع الاشياء الكلية والجزئية وهو
عين ذاته لانه الاشياء والما كانت باسرها صادرة عنه وهو بربها
على التفصيل كان مشتملا عليها محيطا بها احاطة البذر للشجرة
فهذه العلاقة اذا علم ذاته فقد علم جميع الاشياء بمجملها واوردها عليه
ان العلة لما كانت ذاتة مباينة لذات المعلوم فكيف تكون متحدة
عليها محبطة بها حتى يكون العلم باحد على نفس العلم بالآخر ثم العلم
بالمعلوم يترب على العلم بالعلته لانه نفس ولا احاطة للبذر
بالشجر كيف وليس فيها الشجرة الا بالقوة والقوة في حقه كما
مكتفة فمن اعتقد ان علمه كما بالاشياء منحصر في العلم الاجمالي على الوجه

اعتقد في العلم بها حقيقة عنه لان ذاته مبينة لذواتها فالعلم
بذاته ليس علم بذواتها لا بالذات وهو ظاهر ولا بالعرض لان كون
علم احد الاجزاء المتبني لعين علم بالعرض انما يصح اذا كانا متحدين
بوجه من الوجوه كما لا يخفى على العارف بكيفية كون العلم بالوجه على
بذات الوجه بالعرض ولا ريب ان الواجب والممكن متباينان في الذات
والوجود فكيف يكون ذاته باسواء بالعرض وفيه نظر الا لا يبعد
ان يقول احد لعل الارتباط الثاني من الذي بين الواجب ومعلوماته
بحسب الوجود كالف في ان يكون نفس ذاته بعينه على معلومة العرض
قال المصنف الثاني في كتابه في السبائث المدنية في الاول بعقل ذاته
وان كانت ذاته بوجه تام هي الموجودات كلها فاذا عقل بوجه الموجودات
لان سائر الموجودات انما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده
بهذا الكلام وهو مبرر في ذكرناه فاعلم **فصل في ان الواجب لذاته**
عالم بالجزئيات على وجه كلي قد علمت ان علمه علم بالاشياء عند
المصنف بالصورة القائمة بذاته كما هو ذهب طائفة من الحكماء
كما علمه الثاني والشيخ الرئيس واتباعهما وقد علمت ايضا ان كل
صورة عقلية ولو تخصصت بالف تخصص لا يمنع لذاته الشهادة
بها لان مناط الجزئية كما حقق اما الاحس او العلم محضوري وقد
عرفت مرارا في مسوداتنا ان جزئية الشيء بنحو وجوده والوجود
لا يدرك الا بالثبوت فبذلك علم ان لا يعلم الواجب علم الجزئية
بجزئيتها لا الكائيات الفاسدات ولا الابدائيات الا بصورها العقلية
ولا ينكشف ذواتها عنده علم بالثبوت ووجوداتها العينية وفي هذا الزعم
في غاية السخافة فان جميع الموجودات الكلية والجزئية فائضة
عنه علم وهو مبدء الكل وجود عقلي كان او حسيا ذهنيا كان او
عينيا وفيضا منها عنه لا ينكشف عن انكشافها لديه كما ذكره في مقال
ان الواجب علم لا يعلم جزئيات الا على وجه كلي فقد بعد عن الحق
بعد اكثيره وان لم يلزم تكفيره كما زعم بعضهم فانه ما نفي عنه العلم
بامر من الامور مطلقا بل انما نفي نحو من انحاء العلم الذي هو العلم

الاشياء

وان هذه وليس بدان من ضروريات الدين المعلوم من الشرع ضرورة
وصفة علم بالسمع والبصر ولا كان من ضروريات الدين لكن يمكن تأويله
بالعلم بالمعجزات والسموات كما قلنا جمع من اهل الكلام وتقريره كونه
عالم بالجزئيات على الوجه الكلي هو انك بعد ما علمت لتواجب انما وانما
فيكون له علم من الفصل الثاني ان جميع الاشياء من شأنها ان تكون مدركة
للواسب علم وان ما يمكن له علم بالاشياء العام يجب حصوله والا لكان له
حالة منتظرة وقد علمت ايضا ان العلم التام بالعلم التام بوجه العلم
بالمعلوم فالواجب علم لما كان ذاته سببا للاشياء الممكنة كلها كائنها
وجزئيتها على ترتيبها وسببها لا سببها ولا يعلم ويعلم من ذاته اسبابها
فوجب ان يكون عالما بها لان من يعلم العلة وجب ان يعلم من العلة
ما يلزم منها لذاتها والا لكان عالما بها علميا تاما فوجب ان يكون العاقل
عالم بجميع جزئيات وعلمه علم بالاشياء منحصرا عند علمه بالصورة
عقلية والصورة هي صفة عن الشيء اما ان يستفاد من وجود ذلك
الشيء او يستفاد وجود ذلك الشيء منها او لا بهذا ولا ذلك والاول
باطل في حقه علم بالاتفاق لان جزئيات متغيرة واذا كان علمه
مستفاد من وجودها لزم الاتصال والتغير في ذاته علم كما اشار اليه
لكن لا يدركها مع تغيرها والا لكان يدرك منها تارة انها موجودة
غير معدومة وتارة يدرك انها معدومة غير موجودة فيكون العلم الواحد
منها من كونها موجودة وكونها معدومة صورة عقلية على حدة واحدة
من الصور لا يقي مع الثانية لانا اذا اعتقدنا انها موجودة زال اعتقادنا
كونها معدومة بالعكس فيكون واجب الوجود متغير بالذات متغلا
عن غيره هذا خلاف ما مر انه ليس له حالة منتظرة وليس وجوده
زمانيا والثالث ايضا باطل لان علمه بالاشياء سبب لوجود الاشياء
عند القائلين بالصورة وعلمه بالاشياء نفس وجودات
الاشياء ويكون الصحيح هذا القسم الثالث دون غيره فتبين ان
وهو ان يكون علمه علم ساقيا على وجودها على وجه ثابت مستمرة
لا يعتبر به تغير اصلا وان تغير العلم وبهذا الوجه ايضا يكون علمه

كما يقول بل الواجب يدرك مجزئيات المتغيرة على وجه كلي قال الثالث
 مجدي بهرنا محل تأمل لانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة
 يستلزم العلم بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بواسطة او غير
 واسطة وادعوا ايضا انتفاء علمه بها بالمجزئيات المتغيرة معلومة
 للواجب كغيرها فليعلم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا وقد تجا
 لد فو الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مبلغ هو التغير كما هو
 واجب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع يمنع
 اطرادها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية اقول ما ذكره افترأ
 عليهم وقع من جملة من المتأخرين كصاحب احياء العلوم وبنائ ذلك
 اما على انهم زعموا من قول الحكماء ان الباري تعالى يعلم مجزئيات على الوجه
 الكلي ان مجزئيات معلومة له بطلانها الكلية لا بهويها الشخصية
 واما على انهم زعموا ان تصور الماهية لا يمنع فرض الشبهة الابدية
 انه مخصوص بنظم اليه وهو المسمى بالشخص وهو امر جزئي لا
 ماهية كلية له فاما يدرك الامة المخصوص كان المدرك كليا وزعموا
 ان علمه كليا بالكلية على الوجه الكلي لا اجل عدم اطلاعه على ذلك المخصوص
 واما الاستنباه الواقع منهم بين العلم والمعلوم بان العلم اذا كان
 كليا غير متغير يلزم ان يكون المعلوم ايضا كليا غير متغير فليعلم من ذلك
 بطلان التقييد ان المعلوم اذا كان جزئيا زمانيا لم يكن العلم به كليا
 فالواجب اذا كان علمه مخصصا في العلم الكلي الغير الزمانى يلزم ان لا يتجه
 له علم بالشخصية وبذلك يتجه كغيره بغيره بغيره ولكن ساقط
 عن هذه الافتراضات خالية اما عن الاول فهو ظاهر من اقوالهم
 ونقل عباراتهم في هذا الباب بوجوب التطويل والاسباب فليقتصر
 على قول الشيخ في التعليق الاول يعرف الشخص احواله الشخصية
 وقت الشخص من اسبابه ولوازمه الموصلة له المؤدية اليه وهو
 يعرف كل ذلك من ذاته او ذاته هو سبب الاسباب فلا يخفى عليه
 شي ولا يعزب عنه من متفان ذرة واما عن الثاني فذات مناط
 الكلية ومجزئية عندهم نحو الادراك والانتفاكات في المدرك فاما

من اختلاف

من اختلاف مخدبين من الادراك لامن ادراك المخصص وعدم ادراكه
 فكل ما يدرك بطريق الاحساس يكون جزئيا وكل ما يدرك بطريق
 العقل يكون كليا سواء كان مزبهرهم هذا حق او لا فانهم يشنون على
 جميع الامور الممكنة الموجودة ولكن على وجه لا يمنع فرض الشبهة وكما ان كبر
 من الصفات التي في حق بذرة كمال في حق النقص المتعالية عن صفات
 الماديات من حيث ماديتها كذلك الاحساس والتحصيل نقص في حقهم
 يتفوق على الاحساس والتحصيل لا العلم بشئ من المحسوسات والماديات
 فلا يتجه كغيره بهذا القدر كغيره وعكس ذلك احق بالتكفير كما وقع لكثير
 من المتكلمين واما عن الثالث فان العلم بالمتغيرة لا يلزم ان يكون متغيرا
 كي ان العلم بالمحسوس لا يلزم ان يكون احسا لا يقال ان مناط
 مجزئية اذا كان عندهم محسوسية الشئ فاذا لم يكن محسوسا لم يكن
 معلوما بخصوصه لانا نقول العالم به بخصوصه يعلم على وجه كونه محسوسا
 وان يلزم منه ان يكون محسوسا لذلك العلم اذ يكفي لتعليم شخص العلم
 بمحسوسية شئ اخر وان لم يكن محسوسا كذلك فثبت ان العلم بالجزئيات
 من حيث انها جزئية يمكن ان يكون على وجه كلي كما هو رده فلا يلزم
 المناقشات بين كلامي الحكماء ولا التخصيص في قواعدهم الكلية ولا
 تكفير مجزئية في علمه بالمجزئيات على الوجه الجزئي بان يكون قولا على
 الوجه الجزئي قيد العلم لا بالمعلوم وان كان رايهم هذا سخيفا كما
 بينا ثم ان المصير اذ لو ضحى العلم بالجزئية على الوجه الكلي فادخلنا
 فقال كالتعلم انت بالقوانين النجومية والاحكام المايوية الكسوف
 مجزئية بعينه بانك تقول فيه كسوف يكون بعد حركة كوكب كذا في موضع
 كذا من منطقة البروج كقول الجمل شماليا اي واقع في جانب الشمال
 من قرص الشمس بصفة كذا تكون ناقصا ووقوعه في عقد فالشمس
 وهكذا الى جميع العوارض منها واقع في ساعة كذا من سنة كذا بعد
 وقوع مدة كذا من الكسوف التالى على العلوم ووقوعه في ساعة
 من يوم كذا من شهر كذا من سنة كذا من التاريخ الهجري او البندري
 الذي هو مبدى وبعثته عليه السلام بنى على صفة كذا او كذا او جلت

على الله بصفة كذا وكذا فانك اذا علمت المكسوف الجزئية على هذا الوجه اي باسبابه وعمله وصفاته الكلية علمته على الوجه الكلي كما قال لكنت ما علمته اي هذا المكسوف جزئيا لان ما علمته لا يمنع الحمل على كثيرين لانك علمته بصفات معقولة ونفوت كلية وتجميع الكليات المضمومة بعضها الى بعض وان كان محصورا في واحد لكن كثر وجوده ما لم يكن شاهدة احدا به او اشراق محصورا او تخيل ان الذي هو ايضا مشاهدة في الباطن لم يكف في كون الشيء ممنوع الصديق على كثيرين ولذا قال وهذا العلم الكلي غير كاف لوجود ذلك المكسوف في هذا الوقت ما لم ينضم اليه المشاهدة لانه علم واحد لا يتغير بتغيره من الاستقبال المحصور والانتفاء بل هو ثابت قبله وموجوده متعال عن الزمان كونه محيطا بالزمان واجزاؤه الحاضرية والمستقبلية متعلقا بها في درجة واحدة فان قلت هذا الوجه من العلم قد يحصل لبعض الاشياء البشرية بعد ما لم يكن فيكون زمانيا لا حاكمة الزمان بدونه قلنا زمانية بعض افراد المختص بالمتعلق بالماودة لا ينافي في تعاليه عن الزمان بحسب ذاته وما لم يكن محصلا في حق الله تعالى ما ذكرنا لما عرفت من تفهم الاضافة الاشراقية له بل بالنسبة الى الاعيان في حيزه وهو متعال بالاتفاق الفلسفة مقدس عن الاحساس والتخيل والعلم الفعلي الذي يستفاد من وجود الاشياء المسمي بالبعد الكثرة فيحصر علمه بها على العلم الذي يستفاد منه وجود الاشياء وهو الذي يسمى باقبل الكثرة فان لم يعلم الجزئيات الاعلى وجه كلي مقدس عن التغير متعال عن التجرد والانضمام هذه طرائقهم في كيفية علمه تعالى بالجزئيات وقد علمت ما فيه من الخلل والنقص ومن لم يخيل انه له نور فاعلم له من نور

فصل في ان الواجب الوجود مريد للاشياء وجودا ففي هذا الفصل مطلبان الاول اثبات ارادة الاشياء اعلم ان العلم بكيفية الازمنة من عوارض الحكمة ودقائق المعرفة ولصعوبة مسلكه ودقته ما خذه اكثر بعض الناس الارادة والمشيئة في ايجاد العالم كما وساغ الدهرية والطبايعية القائلين بان وجود الافلاك والاعمار وما

مع ما فيها من دقائق الحكمة ودرائع الفطرة ليس بمرادها وكلية بل يطلب بها ولا جملها ان شاء القول بالاتفاق المنسوب الى بعض الفلاسفة كنفير طيس ومن هذا القبيل ما اركب ابو الحسن الاشعري واتباعه من القول بترجيح الواجب ووجود العلم على عدمه من دون مرجع عقلي وداع حكيم وكذا ما زعمته طائفة اخرى من المتكلمين انه تعالى فاعل بالقصد والفرق الزائدة على ذاته ظنوا انه لو لم يكن كذلك لزم كونه فاعلا بالطبع وكلمة لا يفتقدون ان طرقاته يكون افعاله معللة بالاغراض والله تعالى الزائدة على ذاته يكون كالاشياء مضطرا في صورة مختار حكما عليه صورة حاكم لان الباعث للشيء على شيء مستخدم ومستبعد له في كميته والذى يستخدم المخدوم المقصود ويستبعد المعبود المسجود وتجميع هذه الظنون الفاسدة اثما نشأت من جهل بان ارادته تعالى ارفع من هذا النمط الذي يتصورونه في حقه تعالى وان ذاته اجل واقدس من القصد والطبيعة في حقه زائدة في رتبة رفيعة وقد اسلف لك طراف من الكلام في بحث الغاية ولو توطنت لكفاك على التورط في حق الميزان مع التدبر الاثني والتأمل الصادق وما يناسب هذا الموضوع ان الارادة قد يكون شوقا متاكدا يحصل عقيب داع وهو تصور الشيء الملايم تصورا ظاهريا او تخيليا او عليا موجب الانبعاث القوة المنقبضة للحركة لبعض الاجسام كالعضلات الآلية والاعضاء الارادية المخلوقة بامر مبدع الاشياء والاجل طاعة بعض ما اقرب في الوجود الى ملكوته الاعلى لمحصل ذلك الشيء الملايم بوجه من الوجوه وقد يكون شوقا ذاتيا غير مبدع متصور الشيء بل مقارنا له ومن هذا القبيل كثرة تدبير النفس للبدن كما انه وقد لا يكون شوقا بل عشقا ناشيا من عشق الذات المدركة بنفسها او عن ادراكها المتعلقة بالاشياء المنبثقة عنها بذاتها موجبا لوجود الاشياء لذاتها او بواسطة تلك الادراكات المتعلقة فان الشوق انما يكون بفقد ما هو المطلوب بالذات للفاعل فلا يوجد للحاجة العقلية فاراد بها خالصة عن الشوق فالواجب كماله لانه عن الكثرة والنقص وتكونه تاما العالمية يكون

علمه بذاته وهو في غاية العظمة والجلال والكبرياء والجلال عين ذاته
وعين ابتهاجه بذاته الذي هو منبع جميع نعماته ومن ابتهاج بشيء
ابتهاج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء من حيث كونه صادرة عنه فالواجب
أن يبره الأَشْيَاء لاجل ذواتها من حيث ذواتها بل لاجل أنها صدرت
عن ذاته فالداعي له في أي الأشياء أنما هو عين ذاته وقد علمت
في بحث الغاية أن كل ما كانت فاعلية الشيء على هذا السبيل كما
فأعلا وغاية لذلك الشيء فاذن كما أن علمه بذاته عين ذاته وعلمه
بذوات الأشياء الصادرة عنه عين ذواتها على قاعدة الاشتقاقين
فلذلك محبة لذاته عين ذاته وإرادته للأشياء عين ذاته بالذات
من حيث كونه مبداء لها وعين ذواتها بالعرض أي من حيث كونها
ناشئة عن محبة الذات فإرادته للأشياء هي رغبة أي مريدية لها
عنه وهذه الصلة يقتضي ذاته لها بحيث يفيض عنه صور الأشياء
معقولات يندة مرئيتها بها هذه على نظام هو انتم النظامات
الممكنة خيرة أو كما لا على أن يتبع صور الأشياء ابتداء الصور للمقتضى
والاشئى للشارع فخره عن ذلك علوا كبيرا وعنده رؤسنا المشايخ
القائلين بأن علمه بنظام محبة المقتضى له صور ذواته إلى ذاته يكون
عين تلك الصورة الذي هي علمه عندهم وأما إرادته فيفيض تلك
الصور المقررة في ذاته على ما ذهبوا إليه فبأن عين ذاته وعين علمه
بذاته عين محبة لذاته المستمرة لمحبة ما سواه كما عرفت فكما أن
علمه مراتب فكذلك لإرادته ونفس وجود الأشياء هي رغبة كما
أنها نفس علمه بها فهي نفس رضاه لها وإلى ما ذكرناه انفسه بقوله
أما إرادته فلا أن كل ما هو معلوم عند المبدأ الأعلى وهو أي ذلك العلم
حينه وغير مناف لما به فافترض من ذلك المبدأ المقتضى لفيضانه
فذلك مرضى له وهذا هو الإرادة في حقه كما علمت أما ما
أن كل ما هو معلوم له يكون حينه فلا أن معلوماته مقتضية حينه
لأن الواجب على غايته الشرف والمجد في يصدر عنه يجب أن يكون
اشرف مما يمكن أن يبره من شئ فأن الفياض المطلق والفعال نحن

لا يقتضي

لا يقتضي الاختصاص وينكر الاشتراك بل يلزم من فنيق وجوده الاشتراك
فالاشتراك كما اشتراكه للمعلم الأول وبرهانه المذكور في كتب
صاحب الاشتراك المبرر بأعارف كيف ابدع أولا العقول الفعالة
والجواهر المتعالية عن المواد الخمسة المنخفضة عن القوة الاستعدادية
نم النفوس الكلية ثم الافلاك الصادرة بتوسطها من مبدع النظم
على وجه لا يعجزها نقص ولا قصور في ذواتها ولا اعتبار ولا فنور
في حركاتها عاشقة لاصواء القدس مطيعة لقرنه ولها ايضا من كل
صفة الهيولانية فيها مدخل اشرفها وافضلها فلها من الاشكال افضل
وهي الكروية ومن حركات افضلها وهي الدورانية الموجبة للحياة وب
النطق كما علمت ومن الكيفيات المبررية افضلها وهي الضياء والنورية
وتشرك التبعين الاولين من الملائكة المقربين في أنها طلبت
افضل ما تجود وتودت به في اول امرها وبدؤ فطرته وكذلك
عظمها واشكالها والكيفيات المبررية التي تخصها والكمالات الممكنة
في حقها في النسبة مع حفظه نوعها ايضا فانها لم تكن لها في اول الفطر
ان يعطى الشئ الشئ الذي يتحرك اليه وهي السر غرض في الاجسام
او حنة لان النسبة بعد الاغراض عن جواربه الشئ واختصاصها والاداء
السموية يلحقها النقص في اختص الاشياء التي من شأنها ان يكون
لها شئ فشيئا ولا يمكن بغير ذلك لان تجردتها عن الوضع يمنع ولا
الحانت بغيرها لاجساما وكذا اجمع الاوضاع لتضادها فلا حنة يحصل
جزء فجزء الى ما شاء الله تعالى ثم الموجودات الواقعة في عالم التركيب
في غاية مجودة ونهاية النظام لان نظامها متعلق بحركات الافلاك
واوضاعها ونظام الافلاك ظلي نظام ما في الفضاء الا ترى لما
علمت ان موجودات بغير صدارة على سبيل البحث والاتفاق كسب
الذي هو الجس ولا على طريقة تجزاف كما توجه الاشياء ولا عن ارادة
ناقصة كإرادتنا المحجبة الى دواعي حاجته عن ذواتنا كما زعمت
المعتزلة ولا بحسب الطبيعة التي لا شعور لها بذاتها فليس شعورها
ما يصدر عنها كما ذهب اليه اوساخ الدهرية والملاحدة والمحل

وحصل ان النظام المعقول الذي يسمى عند الحكماء بالعناية مصدر
النظام الموجود وذلك النظام محض تجر والكمال لبنة المبدأ
الاعلى عن النقص والذين في هذا النظام الذي على وفقه يجب
ان تكون اتم النظمات الممكنة والكل افول ومن البراهين التي
يجب لنا في هذا الباب انه قد تبين وحقق في الكتب حكيمه
بأهينار وكن باخوان الصفا طبعا ذهب اليه طائفة من المتأخرين
حكما ومحققا في الصوفية ان جميع العالم من العقول والنفوس والاطم
الفلكية والعنصرية البسيطة والمركبة وحده طبيعة شخصية فيقول
اذا كان العالم بجميع اجزائه واحدا شخصيا فلا يجوز ان يتصور
نظام اخر بدل هذا النظام الموجود سواء كان فوقه تاما وكما لا
اي في مرتبة في الشرف والتجربة لان ذلك المفروض لا يجوز ان يكون
منه رجا مع هذا النظام تحت طبيعة واحدة نوعية اولا وكل من
الشقين ممنع فتصور نظام اخر مطلقا باطل اما الاول فلما
لا يمكن ان يكون جوهر ولا اعراض في لفظة الجوهر هذا العالم
الموجود والاعراض اما العقول والنفوس الفلكية وهي لا تليق
بالفلاك والابواب المشتركة فكل واحدة منها صدرت عن قوتها
واحدة من الجهات الفاعلة الاربعة التي تفيضها ذلك الفاعل بها
لا يغيرها بالذات بلا شركة من قابل واستعدادها واعراضها المفارقة
فلما لا يمكن غيره فكل ما وقع من تلك الامور في مرتبة مرتبة
الوجود لا يمكن تصور وقوع نوع اخر مباين ذلك النوع في تلك
المرتبة فلا يمكن في شئ من المراتب من الانواع الا ما هو الواقع
فيه لا يغيره واما جسم ما هو جسم فهو غير مختلف حقيقة واختلاف
انواعها باور لاحقة للجسمية المشتركة اذ ليس لها انواع بسيطة
يكون جعل جنسا وفصلها واحدا كالسواد مثلا واما الاجسام
البسيطة فلا تخصار متوحدتها من الصور بما صدرت من المبادئ
بحسب بعض جهاتها اللازمة اما مطلقة او بضر من الصور
التوافق بلامدخلية الامور العارضة المفارقة فلا يمكن وجود غيرها

واما الثاني

واما الاعراض فلا تها تبعة لجواهر متقدمة بامع اتفاق الموضوعات
والحيثيات الفاعلية والقابلية لا يمكن اختلاف الاعراض ولولا الحاجة
التفصيل بسطت القول على التفصيل في عدم امكان نوع من الاعراض
خارج عما وجدت وتحققت من الاجناس العقول والانواع والنوع
الزواجر ولكن فيما ذكرته كفاية لمستبهمين وكذلك حكم الخاء المركبات
المعدنية والنباتية وحيوانية وصورها النوعية تكونها تابعة للمكيف
المزاجية وقد ثبت ايضا ان الطبيعة عالم يتوقف على النوع الاتم
في عالم التركيب بشرائط النوع الانقاص بكماله لم تدخل فيها هو اعلى
منها وهذا المعنى معلوم بالوجدان في مراتب النجاسات والنباتات والحيوان
وكن الطبيعة قد حصلت في المواليد جوهر او عقلا مستفادا
هو افضل لما في حقيقة وخليفة الله في ارضه كما ان العقل الاول
خليفة في سمائه اذ المراد بالسماء جملة عالم الابداع وبالارض
جملة عالم التكوين فالله لم تكن تحقق جواهر الاعراض في لفظة هذه
التي وجدت بالنوع فلورض عالم اخر يكون لانه موافقا لهذه
العالم بحسب الملائكة وفي لفظة في امور عرضية فقد بطل ان يكون
مخالف للنوع واما ابطال الشق الثاني وكون المنصور من نظام
اخر متحد الملائكة مع هذا النظام الموجود فلو جوده منها ان العالم
بجميع اجزائه اذ كان واحدا نوعيا بزمسوق باستعداد مادة وتصور
في بل اذ لا مادة خارجة عن هذا العالم ليكون مستعدا لقبول
وجوده باستعداد سابق وكل ما يكون كذلك نوعه يكون منحصرا
في شخص واحد كيف وكل استعداد ينتهي الى قسمه فلكية مركبة
مستقيمة و جهات حركات محددها محيط الاجسام وايضا الاستعداد
من حركته جسم يتحرك على الاستدارة حتى يكون بسبب تكرار الحركة
المكثرة بذاتها لانه ما يتبعها التجرد والانقضاء والتحقاق موجبا
لتكثر الشئ من نوع واحد بالواقع الطارئة لها من خارج اذ
النوع والازمة مقتضاة لا يوجب التكرار لاطرها واذ كان كذلك
فلا يصح وجود اجسام كثيرة محدودة للجهات فالعالم جند واحد

وقته واحدة مع ما يتعلق به تأثيره وتدبيره وحلوله ومنها ان وجوده
حيث لم يكن مسبوق بزمان يكون صدوره عن الباري القيوم مرة
واحدة على سبيل الابداع والمبدعات لوجودها منحصر في شخصها وتبينها
سابقا ان تدريجية بعض اجزائه في حدود انفسها لا يتاخر في صدورها
عن المبدع الا على الذات مرة واحدة ومنها ان الفاعل لوجوده هو
ذات الواجب بلا جهة الاخرى وحيثية اخرى ووحدة العلة توجب وحدة
المعلول ومنها ان تشخيص ذات الباري تعالى المتشخص بنفس حقيقة
كي هو ذاتي بطل محقق وتشخيص الممكن بنفس وجوده كما سمعت منا
لا يتاخر في ما ذهبوا اليه لان الوجودات الامكانية من مراتب تجلياته
وشؤوناته من ابواب عظيمة واسعة كبريات ومنها ان العلة
الغائية في وجوده هي ذات المبدء الاعلى وعلة بدوه هي عينها
علة تامة وكل ما هو غايته اجلي الاشياء فهو في غاية الشرف المنصور
في حقه فهذا ابيان ما صدر عنه تعالى حيث لا يتصور كونها اشرف مما وقع
واما بيان كونها غير منافية لذات المبدء تعالى فلا تراه معلولة له تعالى اجمالا
بالذات او بتوسطها هو معلول له بالذات والمعلول لا يتاخر في ما هو علة
بل بل ياتيه ويدركه وايضا لا يكون في الوجود امر جزئي او اتفاقا كما كنت
بل كنه غير جزئي فطري سواء كان طبيعيا بحسب ذاته كنه كنه
الاشغال او فسي كما كنه في فروع او اراديا كفعل حيوان من حيث
هو حيوان اذ كل ما يحدث فيجب عن سبب ونشأ في سلسلة الاسباب
الى مبدء واحد مسبب فموجب سبب عنه الاشياء ويتشعب عنه
الامور على ترتيب علمه بها فليس في وجوده شيء مناف لطبيعته علة
واسبابه في الحركات المتناوبة غير المتقطعة بالقياس الى طبيعة الكل
وطبائع الاسباب المؤدية اليها وكذا التغيرات الفورية المتوالية والاشعار
الغير المتوزنة بالقياس الى بعض السلائق مؤلفة موزونة بالقياس
الى النظام الكلي ووجود الاصابع الزائدة على خلقه الانبياء طبعي
في علة العالم وكذا كل غير واجل وان كان اختراعا متناهي بالقياس
الى طبيعي وان لم يكن طبيعيا على الاطلاق ولو تيسر لك ان تعلم

كثيري اسباب وعلة بان يخرج من هذه الهادية المظلمة ما جبر الاله
تعالى وترتق الى عالم الافلاك وما فوقها وما فوقها الى ان توف
المبدء الاول حق معرفة ثم ما يتلوها من اللامكنة العتلة باذن ربها
ثم ما يباشره تحريكها وتدبيرها من الاجسام العتلية مع لوازم حركاتها
وان رتبها من الاستطاعة ثم الامرجة والمتممات التي توجبها
التحركات وما يترتب عليها من الكائنات رابت جميع الاشياء حسنا
عندك ملائما لا يمكن معرفته بهذا المعنى بالوجود ان كان تعرف الا بالبرهان
المطلب الثاني في بيان وجوده وعرفه بانه افاده ما ينبغي افاده
لمن ينبغي للعرض ولا لغيره وهذا التعريف مشتمل على تفصيل اثنين
ويمكن الاختصار على قول الموفق افاده ما ينبغي للعرض لان
من افاد لمن لا ينبغي لم يكن افادته بهذه افادة ما ينبغي ومعلوم
ان العرض مشتمل للعرض عين كان او غيره ويجوز تحقيقه ليللي
المبدء تعالى فان غيره تعالى انما يفعل بحسب العرض من الاعراض العائدة
اليه سواء كان ثوابا في الافرة او نجاة من العقاب او مدحا او
تخلصا من مذمة او استكمالا للنفس وتشييعا بالعالي وازالة
لحجة ما هو في معرض الزوال او الراحة عن الالم الذي يلحقه لمرقة
القلب لعلاقة او غيره ذلك وان المبدء الاعلى فيفيض بحسب ارادة
على الممكنات بحسب ما يقابلها كل واحد من غير خلل ولا عوض اصلا
كما قال اما وجوده فنقول الواجب لذاته انما ان يفعل **لغرضه**
شوق الكمال او بفعل لانه اي فعله نظام بحسب وجوده كمالا
على ما ينبغي من الوجه الاحسن للعرض وشوق الكمال يحصل
بالايجاد والافادة **والاولى** ما بين ان واجب الوجود ليس
له كمال منتظم ولو كان فعله حصول كمال مطلوب له لزم ان يكون
له حالة منتظمة هذا خلف والقسم الثاني حق وهو انه يفيد وجود
الاشياء على الوجه الاتم للعرض وشوق يعود اليه هو موجود لا يتاخر
لغيره من فعل غيره امر عدمه لم يكن مقتضيا لفاعلية ومرحبا
لفعله واذا كان كذلك فلفظه مدخل في تنميه كماله لا يتحقق له

الا يحصل تلك الاولوية فقد علم ان الذي له الافاضة مخيرات
 من ذاته ليس لا علم بوجوده مخير وبمصلح الغير الذي هو عين ذاته
 وعين ارادته لحيات واما النقائص والشور الواقعة في ضرب
 من الممكن وعدم وصولها الى الكليات المتصورة في حقها فهي
 بقصور قابليتها ونقص استعداداتها لان خيل الفاعل محققا في ذلك
 وقصور القابلية ينهي امر الامر الى لوازم الحاسيات الامكانية ومنها
 الامكان قال المعلم الثاني في التعليقات الاولى تام القدرة و
 الحكمة والعلم الكامل في جميع فاعلية ولا يدخل في افعاله خلل البتة
 ولا يحققه كنه ولا قصور والافات والعاث الطبيعية انا هي ثابتة
 للضرورات ولحكمة المادة عن قبول النظام التام وتحقيق ذلك
 ان اسم الشئ يطلق بحسب الوصف على معينين احدهما ما هو عدمه فمضى
 كالموت والفقر والجمل البسيط وامثاله فانها عديت محضه
 وهو على ضربين الاول عدم تيسر ذلك لعدم بازاء الوجود الذي
 هو مقتضى جلب الشئ ولا يمكن حصوله من الكليات ومخيرات
 كنصور الممكن عن الوجود الواجب والواجب الذاتي وكقصور كل حال
 من العقول الفعالة عن وجود متلوها وسابقة وقصور النفس
 عن رتبة العقول وكذا الاجسام عن النفوس والهيولى عن جميع
 فائده الذي يقابلها محضه الواجب اذ له الكمال المطلق والوجود
 محقق بلا جهة مكانية ومن عداها من الحاسيات الموصلة للوجود
 لا يخلو من شوب شرية ما وظلمة ما على تفاوت طبقاتهم في البعد
 عن نوع الوجود ومطلع نور مخير وجوده فهذا مخير والشر منبوع الاطمان
 الذاتية وان كان مخفيا تحت سطوح جميع الازل مستورا في ضوء
 كبرياء الاول والثاني يكون عدم مقتضى الشئ او ما يمكن حصوله
 من الكليات الثانية وبغيرها ولا يتصور هذا في غير الماديات فالله اعلم
 بالابواب حيث يكون وهو على كل مناه على اكل ما يتصوره حقا
 لا يكون لها شرية بهذا المعنى اصلا وما عداها من الامور المتعلقة
 بالمادة لا يخلو من شرية على تفاوت امكاناتها الاستعدادية بحسب

نقار

تفاوت مراتبها في التعلق بالهيولى فهذا الشر منبوع الهيولى ومنبوع
 الهيولى هو الامكان لانها صدرت عن المبادى لاجل جهة الاطمان
 فيها فمبوع الشر مطلق هو الامكان كما وقع في عباراتهم والمفنى الثاني
 من لفظ الشر هو مبوع الشئ عن الوصول الى جبر الممكن في حقه من
 الوجود او كمال الوجود كالبرد المفد للثمار ومخيرة مقتضى لها ايكالها
 العقلي كالنجلى والجلبى والاسراف والتفاهية وبجمل المركب وثباتها
 والامثال الذميمة كالزنا والسرقة والنيمة واشباهاها من الآلام
 والاحزان والفهم وبغير ذلك من الاشياء التي معاينها وجودية
 لكن تتبعها اعدام فنقول اطلاق لفظ الشر عند حكمى وعلى المعنى الاول
 حقيقة وعلى المعنى الثاني مجاز لان الشر محقق لذاته له بل هو
 انا عدم ذات او عدم كمال لذات واليه يها عليه انه لو كان اذ
 وجوديا فلا يخلو ان يكون شر لنفسه او لغيره والاقل باطل
 والا كما وجد اذ الشئ لا يقتضى لذاته عدمه او عدم كماله كيف وجميع
 الاشياء طالبة لكمالها لا مقتضية لعدمها مع انه لو اقتضى كمال الشئ
 ذلك عدم ولا لنفسه وكذا الثاني لان كونه شر لغيره انا لانه بعد
 ذلك الغير او بعدم بعض كالات فانه لو لم يكن معدا لشئ اصلا
 لا لوجوده ولا لكمال وجوده فليس بشر ذلك الشئ لعدم الضرورة
 بان كل ما لا يوجد عدم شئ او لا عدم كماله فلا يكون شر ذلك
 الشئ فاذا كان كونه شر يكون معدا لشئ او بعض كالات
 فليس الشر انا عدم ذلك الشئ او عدم كماله لان نفس الامر الوجود
 المعدم بل هو في ذاته من الكليات النفسانية او جسمانية كالظلم
 فانه وان كان شرا بالقياس الى المظلوم والى النفس الناطقة
 انى كمالها في تحجير قواعدها وكسرها فكذلك بالقياس على القوة
 النفسية التي هي كمال في الانشقاق وكذا الاضرار كمال للثبات لثباتها
 الى من يفقد به سلامة فعلم ان الشر انا عدم ذات او عدم كمال
 لذات فالوجود من حيث انه وجود خير محض والعدم من حيث انه
 عدم شر محض فقد ظهرت مما ذكرناه صحة دعوى ما استدلنا على

ما صححوا به القياس بل اكتفوا فيها تارة بحجة استقراء غير تمام
 والتجربة وتارة اخرى الى انها ضرورية وما ذكره من الامثلة لا يفيج
 ما رتبنا استنباطه على بعض الازدياد ثم انك قد علمت ان الشر الذي هو
 بمعنى العدم منه هو من لوازم الماهيات التي لا علة لها ومنه لا يكون
 من هذه القبيل بل قد يلحق الماهيات لا من ذاتها فلا حاجة للابدل
 من علة وسبب فكل ما ليس في الشئ الاول الذي له المية له اذن
 المعلوم انه ليس الماهيات في كونها ممكنة ولا في حاجتها الى علة لوجودها
 بسبب ولا لقصور الممكن عن الواجب بذاته ولا لتفاوت مراتب
 هذه النقصان في الماهيات علة بل انما ذلك لاختلاف الماهيات في حدود
 ذاتها لا من خارج عنها كيف ولو كان النقص في جميعها متساويا لكانت
 الماهيات حامية واحدة بل الكلام فيها هو من القسم الاخر وهو عدم
 ما هو من الامور الزائدة على مقتضى النوع كالجمل بالفسلفة مثلا
 الا ان في ذلك ليس شئ الا لاجل كون اننا بل هو شئ لا لاجل
 فقد اقتضاه شخص مستعد له مشتاق اليه لان حيث انما
 بل من حيث انه وجد فيه الاحتقاق والاشتياق الذي لا صلاح في
 ان يتم وهذا الشر انما يوجد في الاشياء على سبيل الذرة والشذوذ
 فكل ما وجد فهو انما جهة محض بالمعنى الثاني اوجبه اكثر من شئ واحد
 ما يكون شئ محضا او مستوفى الشئ او متساوي لطرفين فكلما
 تم لا وجود له اصلاح حتى اصح في الوجود ومبدأ اخر سوى واجب
 الوجود بالذات الذي هو جهة محض لا يوجد منه شئ اصلاحا كما توهم في كفة
 المجوس وكل واحد من القسمين المذكورين اول من افراد مخبر
 لان ترك احد شي شئ محض وترك الاخر شئ غالب فيجب صدورها
 عن الواجب بالذات مفيض مخبرات مثال القسم الاول عالم العقول
 وعالم الافلاك اذ هي مبراة من الشرور والف والناشئان
 من سنج التضاد ومثال القسم الاخر عالم العناصر الموجب للشرور
 على الوجه النادر وان يسوغ عنانية المبدع ورحمة تجوادر واصح
 والا لزم خيرة الشئ قليل وذلك شئ كثير كما عرفت وذلك
 البين

ايضا انما يكون لاجل النفع في اشياء اخر لو لم يخلق مخلوقه بان الوجود
 وتوزد اوار الوجود وبقي في كنه العدم وان لم يكن في عالم العناصر نقصا
 وتفاضل من اين يحصل الفعل ولا تفعل والكره والاكراه
 ومتى يتفعل الوجود من صورة الى صورة ومن حالة الى حالة حتى
 يبلغ الغاية من الاستعداد بقيد العقل المستفاد الذي يظهر
 المكشوف الاعلى في الشرف والكمال والاحاطة بالمعلومات بخلق
 عن الزوال مع ان امثال هذه الوقائع والآفات لازمة
 في الطبائع من مصادمات وقعت بين سكان عالم الظلمات
 ووزن النفات اليها من المبادر العالية والمفادرات ووجود كل
 من مخبرات منسوبة بسلسلة من الاسباب بغير علة وهو
 اعظم خلل في نظام مخبر فان وجد نوع يفسد بعض شئ من نوع
 اخر فانما بقده شئ من ان يظن ان العالم الاعلى وعظم الامور
 ما خلق الا لاجل الانس وهذا جهل محض كيف ولا غرض للعلماء
 الا ان قل ولا النفات له اليه خلقت هيولا للجنة ولا ابالي
 وهو لا النار ولا ابالي وليس اليه الباري مشغول الذات
 كما توهمه الاشوية بايجب والقبح والمفاسد وتكلم الظلمة والكره
 في افعالهم وعقائدهم وابتداء الاول بحياة وشره التباين
 الاموية واحمال الاموال والاطفال عن خضاعة مرضى لهم
 بما نشأوا وزلال العلماء اورقته حال جهات الى يفر ذلك من
 الوقائع وقال لك عثر من قاتل وما ركب بظلام لتعبد بل الكل
 لتابع لقضائه وقدره لوازم مفادة كبريات كلية لا غير
 علومه مقدرة بهياتها وازمنتها في عالم اخر كما قال الله تعالى
 وكل شئ عنده بمقدار وكل شئ عندنا خزائنه وما ننشر له الا بقدر
 معلوم على ان جميع الشر انما يوجد تحت كفة القدر في بعض جوانب
 الارض التي هي حفرة بالنسبة الى الافلاك المقهورة تحت ابدى
 النفوس المطموسعة تحت اشعة العقول الاسيرة في قبضة الرحمن
 ولا نسبة لها الى جانب الكبرياء الباهر مبرها نه على الضياء ثم ان

ثم ان اجباؤه الشر في هذه المواضع انما هي لبعض الاشخاص وفي بعض
الاوليات والابواب محفوظة وانما بالقياس الى نظام الكل فلهذا شره
او قد عرفت ان هذا النظام شريف في ضل وجميع ما وقع طبيعي بالقياس
اليه والطبيعي شيء لا يكون شره اصلا فقد تحقق وتبين بالبرهان
الاطم ان كل ما يقضيه حكمته تعالى وفيه كان حسنا وخيرا وظنا
شره كان لخلل في عقله وقصور في فهمه فلا شره في النظم الا وهو خير
من جهات اخرى لا يعلمها الا مشيها وموجودها فان تصور ذرة الشر
في الشفة شمس خيرة لا يقهرها بل يزيدها برها وجمالا وضياءا وكالا
كالشامة السوداء على الصورة المهيبة البيضاء تزيدها حسنا ولامعة
واشراقا وصباحة فبحال من تقدست كبره ياؤه عن تقصير الافعال
وتصوير الامثال والاشكال وجل جنبه عن توهم هذا الخيال كمال
ثم لا يبعد ان يذهب على بعض الاولياء العارفين ان الفاعل الحكيم
اذا كان محترا رافدا ان يختار ربما من مخيرات والشرور فلا يمنع
عليه شيء فلهذا الايات ساقطة على هذا التفسير فنقول قد علم
مرارا ان اختياره تعالى ارفع من هذا النمط الذي تصورده ولا يمكن ان تكون
ارادته من وية النسبة الى الشيء ومقابلته بلا داع ومصلحة انما كان
ذلك راي جماعة قصرت افهامهم عن ذلك عفاي الاشياء وكيفية
ارتباطها بالمبدء الاعلى جل كبره ياؤه فاركبو اكنة من المحالات الكسبية
عن عقبتهم الفاسدة من جعلها تجوزية الشر جميع جلا مرجح ونفي الضرر
في شيء من الاشياء وتجوزية كل شيء من الله تعالى ولم يفتنوا الله تعالى
تقديره ان لا يكون الامور العالم منوطة بقوانين كلية مضبوطة
بل يكونه بارادة جبرافية كما ظنوا لم يكن اولياء الله واجباؤه
وخلص عباده ممنونة بالمحسن الشديدة وتسلط الاعادي عليهم
مدة عديدة بل كانوا اجمع لهم بين المنوية في الآخرة واستخف
من ذلك ما قال بعضهم من ان الفلاسفة كما قالوا بالاياب وخير في الال
فخوضهم في هذا البحث من جملة الفضول لانه السؤال يلزم عن صدور
غيره وادك وهو الاحراق من النار لانه يصدر عنها لذاتها وجوارها بعد تسليم

هذا

هذه الاقتران او على هؤلاء العظماء القائلين بكون ذات الواجب تعالى
من اوطا الاختيار عين الاختيار بل ذوات الاشياء الصادرة
عند محقوله عين مرتبة من مراتب ارادته ورضائه كما عرفت ان
جبرهم عن كيفية وقوع الشر في هذا العالم باطل لاجل ان الباري تعالى
خير محض سبطا عندهم ولا يجوزون صدور الشره لاجبه شره فيه
اصلا فيلزم عليهم في بادئ النظر فاذ هبت النوبة لاجله الايات
مبدئين احدهما مبداء مخيرات والاخر مبداء الشرور فلو الازالة
هذه المفردة ان الصادر عنه تعالى ليس بشر بل الصادر عنه تعالى
انما يتبرئ بالكلية عن الشر وانما يلزمه شره قليل بالاتفاق
ومنفعة الهبوط التي منبها الامكان وكلا القسمين من افراد مخير نجيب
صدور عن المبدء وتحقيقه وبغير ما ذكر من اقسام الشره بزموجود
فلا يقتضي مبدء اصلا وقد تفرغ ارسطو بذلك الكلام في رفع شبهة
الثبوتية قبل لو كانت الشرور الواقعة في هذا العالم كالجمل والكفر
وامثالها بقضائه وقدره لوجب عليه الرضا به ولان الرضا بما
يريد الله واجب كما في حديث القدسي من لم يرض بقضائه ولم يصبر
عليه بلائ فليخرج من ارضي وسعلا وليعبد ربنا سواي ولا شك
ان الرضا بالقبيح قبيح كما ورد الرضا بالكفر كفر فكيف التوفيق
بين هذين الحكمين وما اوجب عنه على الفرق بين القضاء لا بالمقضى
والكفر وامثاله مقضى لا مقضاه ومحض ان الامكان المستلزم
بالمعاصي والقبيح انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل فان
الارضاف بالكفر منكروون خلقها وايضا بها والرضا انما يتعلق
باجادها الذي هو فعل الله ليس شيء لما علمت ان جميع الاشياء
من مراتب قضائه لكونها مقولة حاخرة وان الفرق بين القضاء
بالذات وبين القضاء بالوصف كما عرفت فالما موزبه هو الرضا
بالقضاء بالذات وهو مخيرات كلها والمنه عن الرضا بما يجب
القضاء بالذات على سبيل الاستحسان والضرورة وهو الشر والازالة
من مخيرات الكثرة وهذه ايضا اذ لم يعتبه من هذه كهيئة بل قصدا

بل قصد الالاف بالذات وبالقياس الى هذا الشخص الجزئي الموصوف بوانا
اذا اعتبر كونها متضمنة للمصالح والحكم الكلية بالقياس الى النظام الكلي
فلا شبهة اصلا لان هذا الترتيب والتميز من لوازم الوجود والاي وولكن
نقول ان اكثر افراد الالاف الذي هو انش في الذراع القسم الاخير فيلزم
الشؤون فان مناط تحصيل السعادة والشقاوة الآجلتين اللتين
يستحق بهما القياس اليهما السعادة والشقاوة العاجلتين للانفس
انما هو باستعمال قواها الثلاثة النطقية والشهوية والغضبية
ما ينبغي ان يكونوا بحسبها من الحكمة والعفة والشجاعة والغالب تبارك
على اكثرهم اعداد هذه الامور على الجهل وطاعة الشهوة والغضب
فيلزم كونهم من الاشعار والاشقياء ولا سيما في الاجل فاعلم ان الجهل
الذي لا يخفى موه في الاخرة هو الجهل المركب الراسخ الضاد للعلم
اليقيني وهو نادر كوجود اليقين الذي يوجب قسطا وافرا في السعادة
وانما الجهل البسيط لا يفسد في المعاد فهو عام فاش في نوع الالاف
وكذلك حال العقولتين الاخرتين فالبالغ في فضله العقل وخلق
وان كان نادرا كالحالات يد النزول فيها لكن المتوسطين على مراتبهم
اغلب واوفر واذا ضم اليهم الطرف الاعلى صار الامم النجاة عليه عظيمة
وقد شبهت حكماء حال النفوس في انقضاءها الى هذه الاقسام بحال
بحال الابدان في انقضاءها الى البالغ في كمال والصحة ومتوسط
وهو الاكثر والقياس السليم وهو الاقل من المتوسط فضلا عن مجموع
القياسين فاذن قد ثبت ان الشر ليس يغلب على ان حكم الجزئي بان
رحمة الله تعالى لا يفارق الا قليلا من عبادة مشكلى وقد قال كما ورد في
وسعت كل شيء فكثرها للذين يتقون فانه يدرك على غير اطمح
فيها مع زياده تخصيص لاهل الدرجة العلى ثم ان نقول من جملة الامور
المفردة حكيمه ان كل ما يجزى عن الواجب كما ينبغي وقوة لعدم
اليجل والمنع هناك فقد كان جائزا ان يصدر عنه ما فيه من
مبدأ عن الشر والافقة اصلا لثنا يجب ان هذا واجب في مطلق
الوجود لاني كل وجود فقد اوجد ما يكون ان يوجد على الوجه المذكور

فلم يوجد

فلم يوجد ما لا يخلو عن شره ما كان الشر حينئذ اعظم قال عدت قلت
لم يوجد القسم الثاني بلا قصور وافتة قلنا فاذ لم يكن هو هو وضع
الى القسم الاول وقد وقع الفراغ عن وجوده ولو كانت الماهية كلها برينة
من الشر والشر ليس لوازم لها كانت الماهية واحدة ومن المحال ان يكون
النار نارا او لا يوجد لها لازم النارية من احراق فربما كانت الا ان يكون
الشر فربما يخل شيئا اخر لا يحرق النار او لا يكون النار نارا محرقة وان
اشبه عليك بعد هذه المباحث ان الماهيات الا في عيل البشرية من
الفضائل والرزائل والطاعات والمعاصي وبالجملة خيرات والشرور
كلها مقدرة مكتوبة علينا قبل صدورها بمجودة فيها فلماذا يباين
ابتلاء القدر بالكتاب بخطيات واقتراف الشهوات فاعلم ان العاقبة
على المعصية ليس لان الاول المتعالي عن سمات محادثات يستولى
الغضب ويحدث له الانتقام بل النفوس انما يترب عليها الثواب
والعقاب بهيات سا فيها اليهم القدر الثواب والعقاب من لوازم
الافاعيل الواقعة منا من قبل ونزاتها ولو احق الامور الموجودة فيها
وتبعاتها فالجرات انما لها ما كتب علينا في القدر وابرار ما اودع فيها
ونزلة طبايق بالقوة كما قال سبحانه سبحانه وصفتهم وان كان
المحيطه فمن اساعده واحفظه في اعتقده فاعلم ان نفه وعظمه
وسواء استعداده فكان اهل الشقاوة في معاده ولعلك لايت
بالجذلات الكلائية الكلامية ومخطبات بمجهورية تضطرب فنقول
وترجع فنقول ان ما حاول الفلاس ان يقيم للشرور والقبائح التي
في الوجود معذرة وحجت الله عز وجل العباد فقل ان هذا ما هو
صلاح وخير بالنسبة الى النظام الكلي والامر العام وهو كذلك
بالقياس الى النظام الجزئي والامر الخاص واذا تقرر هذا فلا بد من تقديم
صلاح الكلي واسما له جانب جزئي يمكن قطع عضوا اصابه بسم حكمة
لصلاح حال جسد ونظامه الكلي وجعل كل شر وخير لا حقيق
لاحق والناس واجبين في النظام الكلي فهو فاسد من وجهين
احدهما انه يلزم منه ان رب العباد فارقم وهاجرهم بالمصائب

والنوايب تغدو بغيرهم وبيد ما يسوهم هذا وبيد ما يسوهم
 بهتهم لان عناية كل شئ فاذا اراد الله ان يورثه غيره عليه وبهية
 ينصب وعذاب لا يجد له الا انفسه يا نفس من رحمة وندم على
 عبوديته فاني فابدة له في ان يكون في كل ذلك الشئ خيرا فانه
 ان كان خيرا من غير لذاته لا لان مقتضاها انما مصلحته واقفاته
 وجا في المثل عثك خيرا من سمين غيرك والوجه الثاني انه اراهم ربهم
 عاجزا مضطرا اذ ظن انه لا يجد سبيلا الى صلاح الانام واقفاته
 النظام الا باوخال الضمة على هذا العاجل المبكين فانه ان يعبد
 عاجزا فانه لا يعبد ربه الا لانه يجد نفسه عاجزا فغيره فيلجئ الى قري
 عزيز فاذا كان هو عاجزا منه فقدم من العجز الى العجز فانه الله
 على يقول الظالمون عدوا كبيرا فنقول في جوابك بمثل ما قاله الشارح
 هو على بصري عاشق خاطره فاني تقطعات العين كالختم فاصبر
 ربنا آت البين الفراز وفاتت السكينة والوقار فقلت اول من رزق
 في هذا المقام واستقر من هذا الكلام ثم اسمع ما يشهدك من غيظك
 وكيفيك في ازالة ريبك فاعلم ان الطاعة كل صفة تقتضي ذات
 الانس لو خلت عن العوارض الغريبة فهي من القطرة الاولى التي
 غطرت على العباد كاهم والمقصود كل ما يقتضيه شرط عارض
 غريب فهي تجري مجرى المرض ونحوه عن حاله الطبيعة فيكون ميل
 الانس اليه كشهوة الطين التي هي غريبة بالنسبة الى الخمر الجارية
 لم يحدث الا حدوث مرض او اخر افي عن المزاج الاصل فيجب وقت
 في حكمة ان الطبيعة بسبب عارض غريب يحدث في جسم المريض
 مرضا خاصا يسمى مرضا كما ان الصحة ايضا من الطبيعة عارضا
 محركة الطبيعية هي صفة من الطبيعة في ذاتها والفسرية هي صفة
 القاسر فيكون كل من كان في صفة ملا بها في وقت مخصوص
 لان حالة النفس مطبوعة ايضا من وجه وقد ورد في حديث القدوس
 انه خلق عبادي كلهم حنفاء وانهم انما هم الشيطان فاحلهم
 عن دينهم فالطاعة هي بحسنة التي يقتضيها ذواتهم لو لم يستلهم

ابدي

193
 ابدي الشيطان فاذا استلهم ايديها فدت عليهم فطرتهم الاصلية ف
 فاقضوا اشياء منافية لهم مضادة لجوهرهم البهيم الا انهم من الصانع
 الظلانية وشوا الغفران وما جسدوا عليه فاجتجوا الى رسول متبع من الله
 يتبعوا عليهم الايات **و**ليس لهم ما يذكروهم عبادا وانهم من الصلوة والقيام
 والزكاة وصلة الارحام الى غير هذا من الطاعات ونجيات ليعودوا الى فطرتهم
 الاصلية ويصير فعل نجيات والعبادات طبعيا لهم بلا كلفة ومشقة كما
 اشير اليهم بقوله تعالى **وانما لكبرة الاعلى** في شعاعين وبهم الذين **بشرت**
 النوارحق نفوسهم حتى تشعروا فان الله اذا تجلى لشئ حشع له ثم
 ان هذا المرض الذي مرضى لذواتهم ومخالفة المنافة التي قامت بهم لولا
 ان وجدوا من ذواتهم قبول لوروضها لهم ورخصة في طوعها بهم لم يكونا
 يعرضان لهم ولا يخفان بهم فاذن كان كما يقتضيه ذواتهم ان يتحقق
 امور منافية مضادة لجوهرهم فاذا حشعهم تلك الامور اجتمعت فيها
 جهتان وهي الملازمة والمناوذة اما كونها ملازمة فلان ذواتهم اقتضت
 واما كونها منافية فلانها اقتضت على ان يكون منافية لهم فلو لم يكن
 منافية لم يكن ما فرضه مقتضيا لها بل امر اخر اول انظر في المحوم
 الذي يفعل طبيعة في بدنه الذي قلت رطوبة نسبت القاسر حرارة
 لتوجب فوه والى طبيعة الارض الذي يقتضي ببوسة حافظة لاي
 شكل كان حتى صارت ملكة للشكل القسري المنافي كونه بها الطبيعة
 ومنعت عن العود اليها ففروض ذلك الشكل كونها مقصورة موجه
 مطبوعة من وجه فالاشكال لا يرضى مثل هذا المنافي من ان سعيد شفي
 ملته ولكن لذاته الم سعيد ويكون سعاده شقاوه **وبهذا** اعجب جدا
 ولكن اوضحناه لك ايضا كما لم يبق معك فيه شك فربما سمعت انه
 عز وجل يثني على خلقه كلمة بالحسن والبهاد ويذكر نفسه بالرحمة التي
 وسعت كل شئ فاعلم انه بالنظر الى بجمته الدقيقة التي بنيت على
 ان ذواتهم لو لم يستدع بوضع العذاب لم يكن يفعل بهم ذلك فان
 الله تعالى لا يورث احدا الا ما يورثه نولاه عدلا له ورحمة فان عرفت
 يا حبيب دفعك الله تعالى ان تحت كل اسم تترى باق وقبل كل آفة رحمة بهي

ممكنة

التي وسعت كل شيء خلق الله كل ممكن على ما اختاره لنفسه كما ورد
في الكتاب الاتي ومن يثفق الرسول من بعد ما تبين له الهدى
ويتبع بغير سبيل المؤمنين قوله ما تولى ونصه جهنم وبئس المصير
وقد ورد في الخبر في صفة يوم القيمة موقوف على ابن مسعود رضي الله
الله عز وجل نزل في ظلم من الغمام من العرش الى الكرسي فبينا ادى مناد
ايها الناس ائمنوا من ربكم الذي خلقكم وزقكم وامركم ان تعبدوه
ولا تشركوا به شيئا ان يوفى كل ناس منكم ما قالوا يوتون وتعدون
في الدنيا اليس ذلك عدلا من ربكم قالوا بلى قال فينطلق كل قوم
الى ما كانوا يعبدون ويتولون في الدنيا قال وتمثل لهم استنباه
ما كانوا يعبدون محدث بطول اقول وكما يوتون في الآخرة ما يولون
في الدنيا فاما يوتون في الدنيا ما تولوه في السوابق فان كان كذلك
شك في ذلك قابل قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض
وجبال فابدين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان الا انه لم يقبلها
ان الله عز وجل لا يجل احد شيئا فتر اوقس بل يرضه عليه فان تولوا
ولاه واه لم يتولاه لم يولوه وهذا محض الرحمة والعدالة فان قلت
ليس تولية النبي ما تولاه مطلقا عدلا بل حيث يكون التولية على قدر
وبصيرة فان التولية قد يجتار لنفسه ما يهونه بالنسبة اليه لجهله
وسفاهته فلا يكون تولية ذلك السفيه اياه عدلا ورحمة بل ظلم او
جورا واما العدل والرحمة في منعه اياه قلت هذه التولية التي كلامنا
فيه ليس تولية شيء لشيء يرضه من خارج حتى يرد عليه القصة المخبر
والشكر فان ما يجتاره السفيه اياه يسمى شرا لا شرفا لذاته فذاته
اقتضا اقول يتعلق ببعض ذلك الامر المتقوله له فلهذا كان هو الذي
ما وجب ان يسمى به شرا بالنسبة اليه واما الاقتضاء الاول فلا يكون
وصفا بالشرا لانه لم يكن قبله اقتضاء ويكون هذا الاقتضاء بخلافه
فيوصف بانه شرف بل هو الاقتضاء الاول الذي يكون على اي وجه كان
لان مجر كل شيء ليس الا ما هو مؤثر عند ذاته بذاته وبقتضيه ذاته
بذاته والتولية الذي كلامنا فيه هو الاستعداد الذي والى الوجود

النظري

النظري الذي سار به الذات المطبقة ان سوت لقول كس الراضة
استثلا في الوجود وقوله كس ليس امره وقوله ان الله غني عن العالمين
ولا حاجة له في وجودهم لسبحهم بل امر اذ لا وعطى ولانه مسبوق بسؤال
الوجود فكانه قال لربته بلى امره ان يذن له ان ادخل في عالمك
وهو الوجود فقال لك كس اي ادخل في محضرة فقد اذنت لك كما
حكى الله عز وجل عن عيسى عليه السلام انه اخلق لكم من الطين
كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذنه فلهذا سبق السؤال الذي عن
الطير ان يكون له سيم ذلك اذنا ومتى امر مجليل تبارك اسم الله
عنه ذكره فذلك ايضا بصراحة من المأمور واستعداد فطري من طبعه
ورحمته من الله لينبئهم من مكنون لطف مجلال فلهذا الهك قد انضل
بالسما والارض من لذيده لخطاب في قوله عز وجل انما طوبى
او كرمها من مشاهدة جمال القمر ما طرت به السماء حلة بارقها في
بعد ذلك الرقص والفتط وتنتبه على الارض لقوة الوارد فافت
مطروحة على البسط وسر يان لذة القمر هو الذي عذبه من قوة
لطف مجلال هي التي سلبت افئذتها حتى قال قول الواقفي ذي الجبين
استه انتا طالعين فانهم فهم حق بيني لافهم شعر بغير الغنى الثالث
في الملايكة على من النسخ وهي العقول المجردة بغير حكمة والانداز
القاهرة بلفظ الاشراق والسرديات النورية يعرف الصوفية
وقد يطلق الملايكة على غيرها ايضا كالمذنبات العلوية والسفلية
من النفوس والطباع والماكات العقول موضوعات العلم الا ترى
كان من الواجب الا يبحث عنها في القسم الثالث المعقود ببيان البحث
عن الامور الالهية بعنوان الموضوعية وان علم وجودها في المباحث
الاخرى بعنوان المجردة فان صاحب العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام
الطبيعية من جهة تغيرها كثيرا ما يخبر ببائنه وتعليماته في احوالها
وجودها في عقل كافي بحثه عن شيء يخرج به العقول الالهية عن العقل
بالفعل وبكيفية في به بصير الاجسام والاعراض المحسوسة التي هي معقولة
بالقوة معقولة بالفعل لان يكون بالقوة في الحقيقة والمعقولة

لا يخرج الا الفعل في شئ منها الا يخرج يكون باقلا ومعقولا بالفعل
 وفقا للدور والتس والتأني الا يجب وما هو الا مغارق عقل ليس
 هو الواجب لوجده وكثرة هذه الافعال وقد علمت ان الشئ قد يكون
 بحسب الوجود في نفسه متقدما وبحسب الوجود الرباطي متأخرا
 فلهذا لا يجب ان يجوز كون شئ موضوعا في علم ومجولا في آخر فيجوز كونها
 من اقسام عليه البرهان التي في علم بحيث فيه عن احوال معلولا ترتيب
 سواء كان طبيعيا كما ذكرنا او الهيا فيجب التلازم بين الهيولى والهو
 المؤدى الى اثبات مقيم عقلي للمبدء مع توارر الصور عليها وبالجملة
 فنمط البراهين في اثباتها في كثير من المواضع مثل ما ذكره حكيم في كتاب
 البراهين وهو قولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف وبمثل
 هذا الفن على فصول اربعة **فصل** في اثبات العقل اى اقامة البرهان
 عليه والتصديق به كما اشار اليه بقوله وبرهانه ان الصادر عن المبدء
 الاول انما هو الاله الواحد لانه اى المبدء الاول بسيط احدي
 اذ التركيب والشرك يتنافيان الوجود بالذات على مائة فالمبدء
 الاول بسيط ليس فيه تعدد وحشيت وجها ت وكل بسيط لانه
 هذا لا يصدر عنه الاله واحد فالواجب لا يصدر عنه في المرتبة الاولى
 الا شئ واحد وقصور الكثرة بالذات عن درجة الابداع ليس تقصور
 قدرته تعالى عن ايجاده او لخله حاشه عن ذلك لانه كامل الذات المفيض
 جل عن قصور ومخل بل هو الفاعل المطلق في جميع الاشياء واحدا بعد
 واحد وليس لغيره الا رتبة الاعداد وتكملة الجهات الافضة والابداد
 دون الاجادة والاحداد بل تقصور الكثرة والجسمية غير ممكن ان
 يكونا اول من تفرع باب الصنع والابداع وقراء فاحته الكتاب الا في حصة
 ويجوز على الماهيات والطباع كما قال الشيخ الرئيس في الكافية الالهية
 ليس في طباع الكثرة ان يتكون عنه معا ولا في قوة جسم ان يظهر
 مبدع فنقول وذلك الواحد الصادر من المبدء الاول انما ان يكون
بسيطا او صورة او عرضا او ظرف او عقلا وعدم تعرضه للجسم معلوم
 لانه كثره اما على طريقه المثاليين فخط واما على طريقه بغيره فمكتوب

الزوا المحصلة من الجوهر الذي هو جسمية والهيئة التي تحصل بها
 او شخصيا والشئ ما لم يحصل لم يوجد لاجابة ان يكون بغيره لعدم
 تقدره في نفسه لانه لا يتقدم بالفعل بدون الصورة بل تقدره بالهو
 كما سلف فلو كانت متقدمة على الصورة بالذات لكانت علة لها وهو
 محال لعدم جهة فاعلية فيها واقتضاء لكون علة لها واول الصادر
 علة لما بعده من المتقدمة عليها بالطبع فلم يكن الالهية اول الصادر
 ولا جاز ان يكون ذلك الصادر الواحد صورة فاعلية او جسمية لانها
 لا تتقدم بالعلية على الالهية لعدم استقلالها في سببها للبرهان لاجبها
 في شخصها وقبول اعراضها المشخصة اليها بل هي شريكة بلحقها الواحد
 من الصور كما مر في حدود الكتاب ولا جاز ان يكون الصادر اولها
 لاستحالة وجوده قبل وجود جوهر الذي يتقدم به ذلك العرف لان ذلك
 مجزى به شرط لوجوده وصفاته تعالى كما سبق ليست قائمة به لكون
 هي اول الصادر ولا جاز ان يكون اول المبدعات ظرف والالكانت
 فاعلة قبل وجود جسم لان الصادر اول علة لوجود ما بعده فلو كانت
 النفس صادرة اول لكانت علة لما بعدها فيلزم كونها فاعلة بدون
 جسم وهو محال اذ النفس هي التي تفعل بدسطة الاجم قال
 الشارع مجدي لانم ان الواجب واحد من جميع الوجوه بل جاز ان
 كالسلب فيجوز ان يكون تلك الجزئية بشرط لتأثيره فيتعذر اثاره
 كما جوزوا تقدم اثار المصنف الاول بحسب جهاته الاعتبارية وايضا
 لانم ان النفس لا تؤثر الا باله جسمانية بل قد تؤثر بدونها وموضع
حدائق العادات كالمنجزة والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما مر
فان قيل فيكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل ولا معنى بالعقل
الا بهذا قلنا هو العقل هو مجزى المستغنى عن المادة في ذاته وجميع
 افعاله لا يكون عقلا بل ظرف فلم لا يجز ان يكون الصادر الاول هو
 النفس ويكون ايجاده في اول المرتبة بدون الالهة اقول انما يكون
 على ذكره او لا عنوان سلب الاشياء عن الواجب تعالى لا يتحقق معونتها
 الا بعد تحقق الامور التي يحكم عليها انها مسلوقة عن الواجب او عليه تعالى

بأنه مسبوب عنه تلك الامور اذ صدق السالبة وان كان لا عدلية
 انها تحقق بوجودها في احدى الاثني او خارجا كما حقق في نفسه
 وهذه المسألة بينهما لا ينافي اعمية موضوع السالبة عن موضوع المحرجة
 من حيث ان الموجبة تقتضي وجود الموضوع دون السالبة لان هذه
 المسألة وقتية طبيعة حكم مطلقا ولا اعمية باعتبار طبيعى الربط الايجابى
 والربط السلبى حيث ان ثبوت شئى يستلزم ثبوت غيره بغيره ثبوت
 المثبت له وسلب شئى عن شئى لا يستلزم بغيره ثبوت المسلوب
 بل باعتبار اصل حكمه حيث عالم يكون الذات احدية لا تنقسم شئى
 من السلب عدولها كان او تعصليا وانما يجوب عن ذكره ثانيا في
 النفس من حيث كونها نفس لا تخلو من نقص وقوة والا لم يكن
 متعلقة ببدن خاص يكون موضوعا لنقصها وافعالها وان لم يكن
 موضوعا لوجودها في دامت القوة باقية فيها لا بد وان يكون تعلقاتها
 بالبدن باقية حتى انه اذا اكلت من جميع الوجوه الممكنة لها صارت
 عقلا محضاً لم يكن ان يسبح لها ما ينقص وجودها وعلمها عن
 الاستقلال بوجودها والاكتمال بذاتها في تأثرها اذا استغنى والحق
 من خواص الماديات في عالم المكنوت الصريف لا يكون عذراً او ضعف
 او كمال فكل ما اخطر في سلك المكنونين لا ينحط عن تلك المرتبة و
 نفس الانبياء والاولياء وان كانت في غاية الاتصال المتصور في حق
 النفوس ما دامت كونه نفسا بعالم القدرة والعظمة وجبال عجب
 ذلك الاتصال صدرت عنهم الانوار الغريبة والاحوال العجيبة لكن لم تخل
 تلك النفوس القدسية عن شيابة تعلقها بالاجرام وعن نسبة مادية
 لاجرامهم بالقياس الى ما يورثون فيه ولو كانوا متصلين بذلك العالم
 اتصالا كلياً بل شائبة تعلق بعالم الوهم ومخيل والشبح والمثال التي
 لا تعلق لها الا بالمادة والاجرام فكانوا امت وبالنسبة في التأثر
 الى جميع الاشياء والاضاع والامكنة والازمنة ولا تحقق بغير نفوسهم
 بالاضرار في تعلقها ببدن مخصوص وبغيره وايضا لما كان وجودها
 الا بواسطة صدور ذات مجردة بالحكمة هي مشوق للافلاك في

193
 في حركاتها واسبابها خارجا كما لا تنافي عن القوة الى الفعل وبديهة العقل
 شاهدة بان النفس المصنوعة بالقوة والاستعداد لا يكون ان يكون
 عنه العقل الفعالة التي هي في جميع كالاتها بالفعل فان قيل لم لا يورث
 ان يكون وجوده مجردا ومركب من جزئين ويكون الصادر الاول احد جزئيه
 والمركب نفس وتوقف الكل في الفعل على الالة مجردة لا يستلزم توقف
 مجردة قلنا جزئية العقل للنفس على تقدير جوازها لا ينافي وجود المطلوب
 الجلية على وجه التسبق فانما لا تدعى الا وجوده وهو صرفا على بدون الالة
 سواء كان جزءا لامة اخر او لم يكن وسواء فعل بالة ايضا او لم يفعل
 ثم ان ظهر امتناع شئ من ذلك كان مسئلة اخرى بغير متعلقة بطرف
 وبهذا يخرج جواب الا عن الالة ايضا الثاني لك ان رجك لا يخفى لا يقال
 انكم قد فرضتم ان الوسائط ليست مؤثرة لما تحتها بل شرط لوجودها
 فيجوز ان يكون النفس شرط لوجود العقل لا نأقول اذا كان في سلكه
 الايجابي وعقل ونفس وكان احدهما سببا وشرطا لوجود الاخر فلا بد
 ان يكون الاقوى والاشرف مقدما في الوجود على الاضعف والانس
 اذ المعية بينهما توجب حد وراكنية مجردة واحدة وعكس ذلك لا يوجب
 الترتيب لمرجوع فالحاصل ان اول ما يصدر عن الواجب لا يوجب
 ان يكون امر واحد بالفعل مستقلا في الوجود والتأثير وبغيره بغير
 العقلي لا يكون كذلك لانشاء الوحدة من جسم والفعلية من لا يورث
 واستقلال الوجود بحسب المادية من العرض وبحسب الشخص من القوة
 واستقلال التأثير من النفس بكونها جسمانية بالفعل وان كانت مجردة
 الوجود فلهذه الجوانب الاربعة متباينة الذات عن صدورهما في المبدأ
 الاعلى فرادى وازواجا عن وجودها في دمين الوجود افواجا فصورها
 ونقصها عن استحقاق التقدم والسبق على غيرها فضلا عن العرض
 الواجب الخارج عن الكل فتعين ان يكون الصادر الاول عقلا وهو المطلوب
 ومن يهتم الاستغفال بالفلسفة كالامام الرازي ومن اقتضى اثره منع
 كل ما صورناه من المقدمات فيقول لانه وحدة الباري ولو سلم فلا يتم
 وجوب كون الواحد عنه للواحد ولو سلم فلا يتم تركيب جسم من الهيولى

والصورة فلو سلم فلان امتناع تقدم احدى على الاخر فاما لان
 امتناع عملية الهيولى وتوقف الصورة في فعلها عليها ولم سلم فلان
 امتناع كونه عرضا وايضا يجمل ان يكون احد تلك الامور واسطة
 في ايجاد الواجب ولا يكون موجودا ولا لانه وجوب تقدم الوكيلة
 بالوجود على المطلوب هذا غاية ما ذكره لكن المعين بالانوار
 ان طاعة لا يوضح ظلمات هذه الشبهات بل لا يفي على النقص
 المشرفة وجوب المناسبة بين العلل والمعلولات وعدم تلك
 المناسبة بين الواجب ونجس نيات **فصل في اثبات كثرة العقول**
 وبرهانها بعد ما تبين بصناعة المحيط ان الافلاك كثيرة لاجل
 اختلاف حركات الكواكب الموجودة باله بعد تمهيد الاصول
 حكيمية من وجوب ثبات حركات في الكرات العالية وامتناع تحرك
 والالتزام على اجرامها وهي منقسمة الى كلية يظهر من كل منها واحدة
 من حركات الخسفة اختلاف كليها معا بان الرصد بسيطة كانت
 تلك حركات او مركبة او الى جزئية تنفصل الكلية اليها كما تنحل حركات
 الى حركاتها وتلك الكلية ثمانية افلاك عند القدماء ويحيط بعضها ببعض
 ويكون مركزها واحدة وفي مركز الارض واحد منها المحيط بالكل
 المشتمل على الكواكب الثابتة بتلك الفروع والسبعة الباقية للتيار
 السبعة على النصف المشهور المتفق عليه الجمهور لاجل مجموع امور
 رآته باجماعها عليه من كشف بعضها لبعض وتفاوت اختلاف السطر
 في بعضها عن بعض وحسن الترتيب الدالة على كون الشمس شمس
 القلادة واقعة بين ما يقع له الاضالات جميعا كزحل والمشتري
 والمريخ وبين ما لا يقع له الا المقارنته والحدس وانما عند المتأخرين
 فلانهم زادوا افلاك اخرى مكوكة يتحرك بجميع باطنة اليومية طاعة
 لله او ملكوت وجعلوه محيط بالكل يكون عدد الافلاك الكلية
 عندهم تسعة وان كان الفلك الكلي الكوكب عند الجميع منفصلا
 لا افلاك متعددة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب حول
 عرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطء او قربا وبعدا من الارض

موجودة

شبهك البروج

ان المؤثر

ان المؤثر في الافلاك اما ان يكون عقلا واحدا او فلكا واحدا قال
 ان راجح جديد او افلاك متكثرة بان يكون بعضها مؤثرا في بعض قول
 بهذا الشق ايضا يرجع الى ان يكون المؤثر فلكا واحدا كما لا يخفى ولله
 لم يذكره المص احمد له تعالى لم يذكر ايضا كون المؤثر فيها واجبا لان
 صدور شئ منها اما ان يكون مع الفعل الاول يلزم صدور كنه
 عنه او لا وان كان بتوسطه فيرجع الى الشق الاول والمراد بنا في
 الفلك اعلم من تأثيره بنفسه او بحركة كما استطاع عليه لاجل ان
 يكون المؤثر في الافلاك عقلا واحدا لا شئ له صدور جميع الافلاك
 عن عقل واحد كما يتبين ان الواحد لا يصدر عنه ان الواحد وكسبل
 اما الثاني لان الفلك لو كان علة لتلك الافلاك ان يكون يوى
 علة لوجود المحوى او على العكس لسبيل الى الثاني وهو ان يكون
 المحوى علة لوجود محوى لانه اي المحوى احسن قال بعض الشرح
 لانه في سلسلة الممكنات البعد في المرتبة من المبدء الاعلى وهو محذور
 على المطلوب وكانت ظن ان كل ما هو اعلى مكانا يجب ان يكون اقرب
 الى الواجب تعالى كونه مكانيا وقال بعض اخر كونه اقرب الى
 عالم الكون والافلاك الموجب للنسب والهلاك وهذا اوله وان كان فيه
 لانا لان ان التفاوت في البعد عن عالم الكون والفاد يؤثر في
 التفاوت بحسب التخلص عن الشر وروايات في احسن ليست
 في بدها اصلا فان لها طبيعة خاصة ليست لها كيفيات من جنس
 الكيفيات الاربع المضادة للفاسدة واصغر في منع ظاهرها ورتبا
 كان المحوى بحسب المقدرات حي النشأة من ثبات اعظم من محوى
 وان كان قطره اطول وايضا من ان فل ما هو اكبر كوكبا واشرف
 حالا واشد نورية فافرقها وان كان ذلك مخرج اعظم من فلكها محال
 فيما بين المخرج والمشتري وفلكها بعكس هذا الكون التكا فربما
 والت فل يكون الثاني بهذا المطلوب اي نفى عليه المحوى لى لان العلة
 يجب ان يكون اشرف من معلولها وذلك ثابت اذ لا شك ان شئ
 من المحوى لا يكون من جميع الوجوه اشرف من محوى له والا حسن

اوله

الاصل السجل ان يكون سببا لا شرف الا عظم واعلم ان حكمي لم طريق
 على امتناع صدور جسم عن جسم او عما عدا ذلك او يتعلق به القوة
 والنفس اما الاول فلما مر من ان الجسم لا يمتنع على القوة والهيولى على القوة
 على فاعلية الشيء ولا اشتراك الاجسام في الجسمية الموجبة لعدم اولوية
 بعضها بالعلية او المعلولية دون بعضها اذ بالذات والا لزم تقدم الشيء
 على نفسه واما الثاني والثالث فلان تأثير جسم في جسم سواء كان متقدما
 الوجود بالجسم او متقدما للتأثير لا يكون الا بالادوية علاقة وضعية
 ونسبة مكانية بالقياس اليه ولذلك لا يمكن التاثير الا بالمكان في
 الجسم او الغيب منه واضافة الشمس لا يكون الا كما كان مقابل لها او
 في حكم المقابلة ولا يفعل الا في البعد جدا ولا الثانية في المستور
 ان الجسم لا يؤثر الا بالوضع المذكور في بعض كتبنا واستفادنا ذلك مما ذكره
 الشيخ في اجوبته عن الاعتراضات بعض تلامذته ولو لم يكن نراه في غير
 كلام ذلك الموضع ولا شبره في صورة جسم لا يكون لما ذكرنا بالقياس الى الجسم
 لم يوجد بعد الا هو والاشعة الاصلانية وضعية حتى تؤثر في ذلك
 الجسم فلهذا هو الطريق العام في تعلق علية جسم بجسم كنههم ارادوا
 ان يثبتوا تعلق علية الاجسام التي بعضها بعضها ببعض بطريق خاص
 او في علية كى وى للمحوى فياستلزامها لم يذهب اليه بالوجه من
 كون الشيء علته كما هو اشرف واغوى واعظم وبما ذكرنا في ما
 طعن به اكثر المتأخرين كالامام الرازي ومن تبعه من نسبة كلام الحكماء
 الى محظوظة ظن منهم بان جرة التللفظ بالاشرف وحقته خطية كما
 سمعوا من كلام الشيخ انه يقول في منطق الشفا اذا ثبت السجل هذا
 خبيس هذا شريف في علم بانه خط و في كتاب المباحثان السجل
 العلمي لا يلتفت الى كون هذا خبيسا وهذا شريفا انما ذلك البق بخط
 وليس كذلك لان الحكماء لم يعللوا امتناع هذا القسم بحجة اشرف وحقة
 فقط بل عللوا به عدم ذهاب الوهم كيف وهم قد اقتبوا ان حدة
 الامكنة وكجها توجب ان يكون محيطا بجميع وان جسم لا يتوحد في
 ووضع وجهه فلا يمكن ان يكون المحيطة علته للمحيط سواء كان قوة

افوق

او فوق جميع والا لزم انما خلا وانا عدم كون جسم ذا وجه
 وكلاهما محالان ولا جازم ان يكون محيطة لوجود المحوى لانه لو كان
 كذلك لكان وجود سبب المحوى متأخرا عن وجود محيطة لان وجوب المحيطة
 ووجوده متأخران عن وجود العلته فان اعتبر المحيطة مع وجود
 العلته كان له الامكان الى الوجوب لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب
 وكان من شأنه ان يجب فهو ممكن لعدم المتوحد مع وجود محيطة الى
 في مرتبة وجوده لا يكون متمم لذاته ولا يغيره بل يكون ملكا والا
 لكان وجوده اي المحوى معه اي مع وجود محيطة لانه متأخر عنه بهذا خلف
 لانه قد فرضناه متأخر عنه واذ كان عدم المحوى مع وجود محيطة ملكا
 كان خلافا لمكان لذاته مع انه متمم لذاته كما مر في مباحث السطحي هذا
 خلف وذلك لان عدم المحوى وتحقيق خلافا داخل محيطة متلازمان
 لانه اعتبار احدهما بوجوب اعتبار الاخر عقلا بحيث لا يمكن التفكاك
 عنه كما لا يمكن التفكاك بين وجود المحوى وعدم محيطة داخل محيطة
 والشيان ان هذا تحقق بينهما المعية الذاتية والعلاقة الطبيعية
 من حيثين لا جرة والمصاحبة الاتفاقية فانها لا يثبت في الوجوب
 والامكان لان تعلقهما في ذلك بوجوب التفكاك احدهما عن الاخر
 فاما مكان خلافا داخل محيطة تابع لامكان وجود المحوى فيلزم كون خلافا
 ممكن الوجود بهذا الحال ولتقابل ان يقول كون عدم خلافا واجبا
 لذاته ينافي كون عامه معية ذاتية وهو وجود المحوى واجبا لغيره
 وجوابه على ما حققه المحقق الطوسي في شرح الاشارات يقتضي تحقق
 انه ليس للمتمم بذاته ذاتا يقتضي عدم بل معناه شيء يتصوره العقل
 عنوانا باطل الذات ويجزم بعدمه بحسب تصوره مع قطع النظر
 عن غيره وان كان حكم بعدمه لاجل وسط في حكمه لا في نفس ثبوت
 المحكوم به بل بخلاف المتنع بالغير فان جرة ما يمتنع العقلية ليست
 محكوما عليها بالعدم بواسطة او بغير واسطة بل بحسب الغير وكذا الخ
 الواجب لذاته ليس الا بتلك ذاتا ووجودا يقتضيه واما ما يوشى
 بتصوره العقل ويحكم بوجوده من حيث ذاته بخلاف الممكن لذاته فام

فإن العقل لا يجزم بوجوده ولا بعده إلا باعتبار وجود الغير وكبره
ومع اعتبار العلة وجوده أو عدمه بصير واجبا أو مستغنا وإذا تحقق
ذلك فنقول إن التلازم بين المحوى وعدم خلاء ليس بعلة حقيقة
المحوى من حيث ذاته بل باعتبار كونه ملاذا داخل محوى وبهذا الاعتبار
وجوده واجب مع وجود محوى لانه كما وجب تحقيق نفي خلاء بذاته
لابه ولا ينافي وجوبه بغير محوى بل يؤكد ذلك حكم بامتناع إفادة
وجود المحوى ولا ينافي ايضا وجوب نفي الخلاء دخلة لانه بل بالذات
وإذا اقتصر احد التلازم بين نفي خلاء ووجود المحوى باعتبار كونه
معلولا لمحوى فقد جعل وجود المحوى في هذا الفرض مما يمكن ان يتصور
معه وجود خلاء فانقلب به كل من التلازمين على نقيضه ذاته وهذا
الممكن متمنع والمتمنع ممكن فإن المحوى مع كونه واجبا محوى متمنع لذاته
وخلاء الذي هو متمنع لذاته على هذا التقدير يكون ممكنا لذاته لا يقال
لأن التلازم بين عدم المحوى وجود خلاء لأننا قد فرضنا عدم محوى
والمحوى معا فاحد التلازمين ان عدم المحوى متحقق مع انتفاء الآخر
اعني وجود خلاء لا محال قيل ان عدم المحوى ووجود خلاء فيهما فخر فيهما
كما بيناه ولا حاجة لنا الى اثبات التلازم بينهما مطلقا فإنه ليس بشيء
اذ التخصيص في القواعد العقلية غير مرضي اذ ربما يؤدي الى خلاء في فكرة
اخرى بل لما ذكرنا من ان التلازم بينهما لا بد فيه من اعتبار محوى فان
المحوى لا يستلزم من حيث ذاته نفي خلاء بل من حيث متجدة بالمحوى
اذ جسم بما هو جسم لا يستلزم خلاء ولا ملاذا كما ان جسم المحيط
لا ملاذ ولا خلاء اذ لا مكان له عند القائلين بكونه المكان سطح
من جسم محوى واما عند القائلين بالبعد فلا بد من اعتبار البعد في خلاء
والمكان فكلما ان التلازم بين المحوى وعدم خلاء بموجب اعتبار محوى
او البعد المحذور في التلازمين فكذلك اعتبر احداهما في التلازم بين نقيضيهما
يعني عدم المحوى ووجود خلاء وخلا الامرين مفقود في فرض عدم محاور
والمحوى معا فاحتمل ذلك واحسن اعمال رؤيتك في جواب من قال ان
نفي خلاء الذي هو المكان محال اما بعدم المكان او بوجود الملاذ في التلازم

المحوى

المحوى بعد خلاء لا يتصور حقيقة الملاذ في لا خلاء بل مع المحوى على
تقدير عدم تطلعي محوى ايضا ولعل هذا القابل ذهل عن فرض المحوى
الذي اعتبره استلزامه نفي خلاء كونه محويا محويا عن محوى في حرقه
المذكور او جمع بين المتناقضين في ذلك الفرض وكذا المناقشة التي وضع
من بعض الشراح بان محوى ليس علة لمطلق المحوى بل المحوى المعين
وجود خلاء وان استلزمه عدم المحوى المعين يمكن عدم المحوى المعين
لا يستلزم وجود خلاء فلا تلازم بينهما لانا نقول التلازم في الاصل
ليس متحققا الا بين وجود خلاء وعدم المحوى المعين بكونه داخل محاور
مع قطع النظر عن خصوص كون هذا المحوى المعين وكذا بين وجود
محوى وعدم خلاء باعتبار كونه جسميا محاطا بمحوى اي جسم كان
بالشروط المذكورة سواء كان معلولا لمحوى او لا كما مر لكن مع فرض
كون محوى علة بكون جميع ما فرض محويا مشتركا مع هذا المحوى
المعين في كونه معلولا لمحوى ومحاطا به فيكون عدم المحوى من حيث
كونه معلولا لمحوى وكون عدم داخل محاور متلازمين واما
التلازم بين وجود المحوى المعين او عدم خلاء مطلقا او وجود خلاء
مطلقا وعدم المحوى المعين فلا يدعي احد فاذا ثبت ان المؤثر في الجسم
العالية ليس بحجم وصورة ونفس المتوافقة في تأثيره عليه
ولا العرض المتوقف في وجوده عليه فظهر ان المؤثر في الافلاك قول
متكثرة وهو المطلوب واما احتمال كون المؤثر فيها عرضا قابلا
بالجسم بل بالجواهر المحرقة فنقول فيه ان محله ان كان نفس مليكنا
منه فالزم من كون المؤثر نفس وان كان عقلا واحدا فلا يوجد فيه
اوضاع كثيرة نفي بحدود هذه الاجسام الكثيرة المتغايرة الذات
والصور المتكافئة في الوجود كما علمت والا لادى ذلك الى وجود
الكثير المتغايرة الذات عن الواحد محقق باعتبار ذاته الاحدى وان
كان عقلا متكثرة فيلزم المطلوب وهو تعدد العقول حسب
تعدد الافلاك اقول القائل ان يفعل ان الواجب معا عند المص
وجماعة من اتباع المعلم الاول محال لا اوضاع كثيرة فليكن صدور

الافلاك المتعددة من شأنه تلك الصور الكثيرة لكن لنا ان نقول
تلك الاوضاع عند صور مترتبة لا امور مترتبة ترتيبا علميا ومعلوليا
اذ لو كان واقعة دون الترتيب السببي والمسببي لزم الكثرة في ذاته
لما ولو كانت المعلولات التي هي صور هي واقعة في خارج لا على غف
وقوعها في صنع الربوبية لما علمها الباري على ما ينبغي فليعلم جهل الاول
بما تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولما بين المص امتناع كون بعض السماوات
علته لبعض اراد ان يشير الى دفع معارضة ترد على الدليل القاطع على
عدم حاوي المحوى من انشاء على اصل ثابت عندهم وهو جعل المحوى
معلولا لعلته متقدمة على علته وجود المحوى بقوله **فقد اريد**
حاوي وهو العقل الاعظم وسبب المحوى وهو العقل الثالث معا
في رتبة الابداع فيكون بينهما معلول على واحدة في درجة واحدة وهو
العقل الاول كسباني مع ان السبب للمحوى هو العقل الثاني متقدم
على المحوى ضرورة تقدم العلة على المعلول وحاوي ليس بمقدم كما مر ولما
من الواجب ان يتقدم عليه لان ما مع المتقدم متقدم كما ان ما مع المتأخر
متأخر وهذا تقريه المعارضة وانما راد الى جوابه بقوله لان السبب السببي
متقدم على ذلك الشئ بالعلية وما مع التقدم بالعلية لا يجب ان يكون
متقدما بالعلية بل يجب ان لا يكون متقدما والا لزم كون شئ
واحد شخص معلولا لعلتين مستقلتين على سبيل الاجتماع وهو محال
لاستلزامه كون شئ واحد محتجا اليه ومستغنى عنه في حادثة واحدة
وهو بداهي الاستحالة ولكن ما مع المتأخر معينة ذاتية يجب ان يكون
متأخرا بالعلية لانه معلول والمعلول يجب تأخره عن علته وقد مر هذا
الفرق في اوائل الكتاب **بسم الله** لازالة ما يتوهم من انه خلاف
حاوي والمحوى بحسب اعتباره في ذاته غير واجب الوجود بل يمكن
فخلو مكان يكون ممكنا فخلو ليس بمنتهى والاشارة الى جوابه بقوله
الحاوي والمحوى كل منهما ممكن لذاته في زمان يتعدى بالنظر الى غيرهما
كما هو شأن الممكنات بحسب ذاتها ولكن ذلك لا يقتضي جواز خلوه
فان جواز انتفاء كل منهما اعم وجود الاخر او مع عدمه اعم قطع النظر

على وجوده

عن وجوده وعدمه والاشق الاول يفر لازم اذا الاشياء التي
ليست بينهما علاقة العلية والمعلولية وليس وجود بعضها وعدمه
لازم في مرتبة وجود الاخر والاشق الثاني وان كان جوازها لازما
باعتبار ان الممكنات المتعددة في حكم ممكن واحد في جوازها بل ان لم
على الجميع لكن لا يلزم منه خلوه لان خلوه الممتنع هو البعد المفسطور
او العوض والموصوف بين الاجسام القابل للزيادة والنقصان في
كون حاوي والمحوى معدومين كمال وراي المحرود في عدم استلزام خلوه
ولا ملأ والاشق الثالث كونه عاما لا يوجب جواز خلوه لان خلوه لا يتحقق
بتجوز احد قسميه والعام لا يستلزم خاص لا يمكن تحقيقه في ضمن خاص
الاخر فان قيل كل واحد من عدم حاوي ووجود المحوى ممكن لذاته
ولا يتنافى بينهما فيجوز اجتماعهما فيلزم منه امكان خلوه وقتا كذا واحد
منها بالضرورة ممكن لا مع الاخر لان المناقاة بينهما ثابتة لان حاوي
لاستلزامه العقل الذي هو مقتضى المحوى ملغوم له ووجود الملغوم
وعدم اللازم متلازمان في فوجود حاوي متناف لعدم الحاوي فلا يلزم
اجتماعهما المستلزم لجواز خلوه هذا ما ذكره بعض الشرحين واقول
فيه نظر لان علية العقل الذي هو مع حاوي لوجود المحوى غير ملغوم
عليه فالملزمة بينهما غير ثابتة بل الاولى ان يقال بتجوز عدم الحاوي
مع وجود حاوي الثاني انما يلزم لو كان حاوي علته للمحوى واذ ليس فليس
بذاتها كان بينهما ملازمة بوجه من الوجوه كما قال مشيخنا ذلك
لان الخلوه لا يلزم من ذلك وانما يلزم من وجود حاوي وعدم المحوى
وذلك يفر لازم لما عرفت من ان الاشياء والتكافؤ في الوجود ليس
عدم بعضها في مرتبة وجود الاخر يلزم من عدم المحوى في مرتبة وجود
حاوي امكان خلوه **فصل** في ازالة العقول وابدائها واعلم
ان هذه المسئلة ما اختلفت الفلاسفة فيها والمشهور عن فلاسفة
العقول عبثت العالم وكذا الحكماء جزم غفيرة منهم موافقا على الاستلزام
وكذا المنقول عن جميع اهل الملل والشريعة وخالفهم طائفة اخرى
من حكماء كالمعلم الاول واتباعه من المشايخ وبعض اتباع الزواقيين

كشيخ الاشراقيين وشيعة قليلة من فرق الاسلام كما صحت باجماع
 خليل وفي حقيقة اصحاب الائمة الاشعرية القائلون بصفات زائدة
 على ذات الباري من هذا قال محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتاب
 مضارع الحكماء اعلم ان الفلاسفة على ثلاثة اراء في هذه المسئلة في
 نجاسة من الاوائل الذين هم اساطين من الملكية وسامها صاروا
 الى القول بحدوث موجودات العالم مباديها وببطلان مبركياتها
 كما صار اليه جماعة من الائمة واصحاب الروافض والى قدم
 مباديها من العقل والنفس والمفارقات والبطلان في الوسط
 والمركبات فان المبادي فوق الالهية والزمان فلا يتحقق فيها حدوث
 وزمان بخلاف المركبات التي هي تحت الالهية والزمان ومنفكوكون
 بحركات سرمدية ويقرب من مدحهم مذهب جماعة من المسلمين من
 القول بقدم الكلمات والحروف ومذهب ارسطو ومن تابعه من تارة
 ووافق من فلسفة الاسلام ان العالم قديم وان حركات الدورانية
 سرمدية انتهى اقول تحقيق المقام ان الازل قد يطلق ويراد بالازل
 مسبقا بخلق الازمان والاشياء في ان الازل بهذا المعنى يتجسم في
 ذات الحق الاول جل جلاله وقد يطلق ويراد ما يكون زمان وجوده
 غير متناه في جانب الماضي والاشياء في عدم انقضاء شئ ما ارتفع عن
 الزمان والتغير بخلق المفارقات عن المادة في الذات والافعال
 وما هو مبدع الكل المقدس مباحة فناءه عن غير حدوث وليس عند
 ركن صباح ولا مساء على ان البرهان الدال على تنافى الكمية القارة
 والابعاد المقدارية قائم ايضا على تنافى الكمية الغير القارة الى غير
 النهاية بناء على وجود حركة القطعية الفلكية التي هي محل الزمان
 في خارج وجريان التطبيق والتضاد وكيفية فناء هذا لا يكون
 شئ من الاشياء واجبا كان او ممكنا جرة او ماديا موصوفا بالازلية
 بهذا المعنى وقد يطلق ويراد به ما لا يكون وجوده مسبقا بزمان و
 مادة وهذا المعنى يتحقق في المبادي العقلية والهيوليات والاجسام
 الفلكية وصورها ونفوسها وانما هي اللازمة او المفارقة وعلى هذا

القياس القول في ابدان بعض حوادث ابدية كالنفوس الالائية
 التي قد دلت البراهين العقلية والايات ومحاورات الشريعة على ابديتها
 واذا تبين ذلك فليس جمعها ما كنا بصدد ان يكونها ازلية بالمعنى المذكور
فلو جوه لم يذكر الا احد كما قال احد اصحابنا واجب الوجود يستجمع
بخلقته ما لا بد منه في تأثيره في معلوله وان كان له حالة مستقلة بهذا
 خلف كما هو العقول ايضا مستلزم بخلقته ما لا بد منه في تأثيره بغيرها
 لان كل ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل وان كان شئ منها في خلقته
 ما لا بد منه فلما في تأثيره بعضا لبعض حادثا وحوادث مسبوقة بمادة
 كما هي فيكون اي العقول لمقارنتها حادثا ماديا ماديا هذا خلق
 ويلزم من هذا ان يكون واحد من العقول مستلزم بخلقته ما لا بد
 منه في تأثيره لعقل اخر قال له ازلية لان المعلوم يجب وجوده
 خلقه التامة وانما كونها ابدية فلانه لو اقدم شئ منها اي العقل
 لانعدام امر من الامور المعينة في وجودها ضرورة استدلالنا
 المعلوم انتفاء خلقه التامة والآن لم وجود المعلوم بدون وجود
 الالانم وهو حال فيكون الباري او شئ من العقول قابلا لتغيره
 حوادث هذا خلف بل تغير الشئ منها يؤدي الى تغيره الاول
 وهذا مع ما يلزم منه ان يكون في ذاته كجبرتها في عليته وقابلية
 وقد برهن على استحيائهما في حقيقة كما يلزم ان يكون له حركة وتغير
 الى الاشياء لان حدوث حادث لا يخلو عن حركة وحركه فيلزم ان
 يكون له العالم جسم وهذا لما لم يلزم على القائل بكون الباري كذا اذا
 رأت مجردة سواء جسم بحسبته او لا تعالى عن يقول الظالمون والمخرون
 علما كبيرا ان في كيفية توسط العقول بين الباري وبين العالم
جسماني المراد بالعالم جسماني مجموع العالم الاجسام البسيطة والمركبة
 مع نفوسها وصورها فقدم ان الواجب واحد من كل جهة مقدس
 عن اشتراكه على جنسيات واعتبارات كثيرة وان معلوله الاول هو
 العقل المحض بلا شئ بثة القوة والاستعداد والتغير وحركات التي
 لا تحصل الا في المواد والابعاد والافلاك معلولات لعقول كمالها

قوله كذا وتركيب من الوجود والصور فان استمرت سلسلة الوجود
في اقتضاء الوحدة لم تنه تربية الوجود الى جسم ابد ولا يوجد احدا
ولكن قد وجد فلا بد من وقوع كثرة في امر واحد وهو في الواجب يمنع فكل
مباديها العقلية وعلتها المتوسطة بينها وبين باريها كثيرة اي مشتقة
على كثرة في وحدة لما بيننا من ان الواحد المحض لا يصدر عنه الا الواحد
ولا بد ايضا ان يكون صدور الافلاك مع استمر سلسلة تجوهر العقلية
ان يكون صدور جرم فلكي وجوهر عقلي على ما هو المشهور من اغصار
سلسلة تجوهر العقلية في الطول من قاعدتهم والعقل الذي يصدر عنه
الفلك الاعظم فيه كثرة لكن باعتبار صدورهم عن واجب الوجود وانما
يكن صدورهم عنه بل باعتبار ان له اي العقل الاول ما بينه ممكنة الوجود
ولذاتها واجبة الوجود لعلتها وله وجود وتعلق للاعتبارين في صلب
لماهية بالقياس الى وجوده والى مبداء وجوده وللوجود بالقياس الى ماهية
وعلة مبداء للعقل الثاني وبالا اعتبار الاخر وهو ان كان الوجود لذاته
وتعلقه لذاته مبداء للفلك بمادته وصورته التي هي نفس والمعلول
الاشرف يجب ان يكون تابعا للجهة الاشرف في ذات العقل الاول
والاخر للاحسن فيكون العقل الاول با هو موجودا واجب الوجود
بالغير عاقل له وهو اشرف الجهات مبداء للعقل الثاني وهو موجود
ممكن الوجود لذاته عاقل الوجود ولا مكان وجوده مبداء للفلك
بجرمه ونفسه بالاحسن للاحسن وبلاشرف في الاشرف والامكان
احسن الجهات فيناسب المادة والوجود يناسب نفس هذه الفلك
الممكنة له بالتشويق الى ذلك العقل واعلم ان اعتبار الشئ في العقل
المفارقة سواء كانت وجودا او ماهية او امكانا او وجودا عين
الاعتبار له ذلك الشئ اذ لا حجاب في التجردات العقلية ثم اعلم ان الامكان
شئ واحد سواء كان باعتبار رتبة الماهية الى الوجود او باعتبار
نسبة الوجود اليها وكذا الوجوب بسبب الغير وان ذات العقل قد
اذا اعتبر معشيت واحدا اعتبر مادة الفلك وصورته شئ واحدا
يعد الفلك مادة اعتبر اثنين فاعتبر الفلك ذا جزئين في خارج جرم

كروي

قوله

جرم كروي ونفس ولا مانع ايضا من اعتبار ماهية العقل كونهما احدى
متقومة من مختلفات كالجنس والفصل وبارزانه في جرم الفلك الصادر
بماهية باعتبار جهتها اعتبار تفصيل من مادة وصوره جنيين بان
يكون الكائن الصوري بازا الامم الصوري والكائن المادي بازا الامم
المادي وهو جنس فالفصل بازا الفصل وكنس بازا الجمل وقد عرفت
ان الاجمال والتفصيل ليس خارجا عن الشئ عن الجمل وادخاله في المفصل
بل باعتبار ملاحظة جهة الوحدة نارة وملاحظة جهة كثرة اخرى
في شئ واحد وحدة ذاتية او طبيعية له جهة كثرة اعتبارية او وجودية
عقلية يندفع كثرة من الاعتراضات الامم وبغير عنهم وانهم خطوط في الكلام
وخطوط الفوارق مواضع لا يبيح فيه تجسيم فتارة اعتبره في العقل
جهتين وجوده وجعله علة العقل وامكانه وجعله علة الفلك
ومنهم من اعتبره بغيرها تفقده لوجوده او امكانه علة لعقل وفلك
وتارة اعتبره واحدة كثرة من ثلاثة اوجه وجوده ونفسه وجوهرية الغير
وعند عقل وباعتبار وجوده يصدر عنه نفس وباعتبار امكانه يصدر
عنه فلك وتارة من اربعة اوجه قرا له وعليه بذلك الغير وجعله امكان
علة لهيوت الفلك وعلة لصورته ولا يخفى ان بعض هذه الاثني في
الاياد لم يقع في كتبهم التي رأيتها ومجمل ان يكون ذلك في كتاب اخر
وقع بيد المعترض والقابل ان يقول ان المعلول الاول ان كان متقوما
من هذه المختلفات فصدر الكثير عن الواحد حق وان كان احدا صرفا
لم يخرج صدور الفلك بمادته ونفسه وعقله واجيب عنه في شرح الاشارة
بان المعلول يطلع على العقل الاول مع جميع كالاته فانه اول ما يهتد
عن الاول بكالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يهتد
مع شئ من لوازمه على التقدير الاول يصح حكم عليه بانه متقوم
مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح ولا مناقضة بينها اقوال هذا
الكلام غير حاسم فان عرض المعترض ليس مجرد التدافع في كلامهم
يجعل العقل الاول متقوما من مختلفات او امر واحد بنا بل انه لو كان
كثيرا فكيف صدر عن الاول وان كان واحدا صرفا فكيف صار مبداء

الاقرب والرابع ثلثي مرات اربع مرات من انعكاس حاربه و مرة
 الثاني و مرة من النور الاقرب و مرة من نور الانوار غير واسطة
 وهكذا يتضاعف الانوار الفاضلة العقلية الى مبلغ كثير تجزئ القوى
 البشرية عن الاحاطة به فيحصل من كل واحد من هذه الاشراق
 العقلية مئة كان وعلى من كان نور جوهرى عقل فمئة احد و هو
 الذى يتكثر الجواهر النورية بسببه ثم ان هذه الانوار لا لم يكن بينها
 وبين نور الانوار والابدية وبين بعضها حجاب لانه من خواص الابد
 وشواغل الاجرام فيكون كل واحد منها يثبته نور الانوار والاشراق
 العقلية ايضا والمثابرة يخر الشروق و فيبقى الشعاع كما لا يخفى و
 يؤيده ان العينين مثابرة لا حادة وشروق شعاع وصح مقارن
 منه اذا تضاعف الانوار الائمة الفاضلة هكذا فكيف مثابرة
 كل عال واشراق نور على كل من يخر واسطة وبواسطة متضاعفة
 الانعكاس فيحصل من هذه بحسب جملة اخرى من الانوار العقلية
 مثل ما حصل من الاشراق فتضاعف الانوار الفاضلة العرفية العقلية
 على الجواهر العقلية بسبب الانعكاس الاشراقية والمثابرة واقا حصل
 من كل واحد منها واشراق نور عقلى لا يتجزأ الاشراق الكثرة المتعددة
 اذا وقعت على حى لا يثبت عن ذاته يكون له شعور بكل واحد منها
 ويزيد منها فيحصل من كل واحد من هذه الاشراق والمثابرة
 نور مجرد وعقلى بخلاف ما اذا كانت الاشراق المتعددة واقفة
 على ميت كالاجسام فانها وان تمايزت بتمايز العلل كالكوكبات النج
 الواقعة على جسم لكنه لا يحصل سببها انور لولا شعور له بتلك
 الاشراق ولا يزداد منها فيحصل عدد من القواير المتتالية كثر بعضها من
 بعض باعتبار اللها والمثابرة واحاد الاشراق و هي مرتبة
 في النزول العلى وهو القواير الاصول الاعلى ثم يحصل من هذه
 الاصول بسبب تركيب الجهات ومساكنها ومساكنها كما
 بمثابة جهة القمر مع الشعاع وكذا بمثابة جهة الاشفاق
 والمحبة والقطر والنسبات العجيبة الذى بين الاشعة الكاملة الى

الشدية

الشدية وبين الاشعة الباقى الغير الكاملة من الضعيفة والمتوسطة
 يحصل الانوار القاطنة ارباب الاجسام النوعية العقلية و طمس
 الببط والمركبات العنصرية وكل ما تحت كوة الثوابت فمبدأ
 كل من هذه الطلسم وهو نور قاطنة هو صاحب الطلسم النوع
 القاطن ثم ذكر ايضا ان قاعدة الامكان الاشراق يقتضى وجود هذه
 الانواع النورية المجردة لانها اشرف وذكر ايضا ان الانواع ليست
 في عالمنا عن مجرد الانعكاسات وانتقاس المجردات لغو كانت
 او عقولا متصور الانواع باطل كما سذكر فلا بد وان يكون نورها
 اى دهرها قاطنا بذاته في عالم النور ثانيا لا يتغير هذه حقيقة في حدود
 الاشياء وعن المبدأ الاول والمثابرة ايضا وان اشهر عنهم ان
 عدد العقول عشرة الا ان الشفق في اصولهم يعطى ان عدد الكواكب
 السماوية يجب ان يكون بعدد الكرات فلكية كانت اولوية ويزيد
 عليها واحد لعالم العنصر فان حال الكرات تجزئية محال الكرات
 الكلية في استخراج الاوضاع بحركاتها الدورية الشوقية من القوة الى
 الفعل فيكون لكل كوة جزئية ايضا حركا من اولها عاكفا وحركا
 مفارقا معنوقا في الكرات الكلية فيكون للعقول عندهم
 كوة واحدة لكن القصور في كلامهم من وجوه الاول انهم لم يربطوا
 الى ان لكل كوكب وكواكب عقلها عقلا بل بعضهم ذهب الى ان عدد العقول
 بعدد الافلاك التسعة الكلية بزيادة واحد للعنصرية وبعضهم
 يد الى انه بعدد الكرات الفلكية وكون الكواكب حتى يكون مجموعهم
 العقلية بعدد ما ظهر لهم بضاعة المحطى من الافلاك كجسبين
 او اكثر قال صاحب الشفاء فقد علمت ان حركته السماوية ثلث
 تصور عن نفس مختارة متجددة الاختيارات على اتصال جزئيتها
 فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الاول بعدد حركات فان
 كانت الافلاك المتغيرة اما المبدأ فى حركته فلكرات لكل كوكب منها
 قوة تفيض من الكواكب لم يبعد ان يكون المفارقات بعدد الكواكب
 لها لا بعدد الكرات فكان عدد صفائفة بعد الاول اولها العقل الحرك

الذي ذكره بجم الاقصى ثم الذي ذكره الثواب ثم الذي ذكره النخل
ولذلك حتى انتهى الى العقل الناقص على النفس وهو عقل العالم
الارضى ونسبته عن العقل الفعّال وان لم يكن كذلك بل كان كل
كرة متحركة لها حكم في حركة بقدرتها والحركات كانت هذه المفارقات
اكثر عددا وكان على مذهب المعلم الاول قريبا من خمسين في فرقها
واخرها العقل الفعّال وقد علمت من كلامنا في الرياضيات مبلغ
ما ظفرنا به من عددها اقول لا يخفى ان العقل الاول لا يكون في ذات
لانك قد علمت ان الطبيعة والقوة والصورة النوعية في البسيط
متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار وقد علمت ايضا ان الاجسام
لا يتقدم بعضها على بعض بالعلية والاياد والاشياء بالزمان والاكاد
وان تأتير قواها ليس الا بركن الوضع فلا يتصور توسط جسم
في ايجاد الصور الجوهرية بجسم اخر وخصوصا في الابداعات التي صورتها
نفسها على اصولهم مع ان الصورة النوعية بجسم متقدمة على هويته
وهي في الفلكيات لا تتصور بصورة بعد اخرى ومقدمة امكن
كذلك على فكرة ايضا فلا بد لهم من العقول كبقية العقول فوق عشرة
كما هو المشهور ولا يبعد ان يكون بسبب الشهرة احد امرين احدهما
انه لما كان عدد العقول مما لزم عندهم من عدد الافلاك وعدد حجب
ما وجدوه في اول الامر تسعة فقد انفردت على هذا التقدير كما
عشرة تسعة بازاء الافلاك وواحد للعناصر ثم لما ظهر لهم بنظر ادق
في احوال الافلاك واختلافها في السرعة والبطء والاستقامة والحرقة
والقرب الى الارض والبعد عنها واختلافها ايضا في مبداعاتها
الطولية والخرسية والقريبة والبعيدة ينزل ان عددها ازيد مما وجد
اولا وحكموا بزيادة العقول ايضا على ما حكوا به اول الامر ما استمرت
الشهرة بعشرية عددها كما استمرت تسعته عدد الافلاك وثانيهما
ان لكل جملة من الافلاك جملة من العقول سبعة منها ومغيب عنها واحد
منها كما ان لكل جملة من السماويات فلكا كل واحد على خطها
في اسم العدد باعتبار السادات من العقول والحقائق من الافلاك لا باعتبار

الاشياء

الاتباع منهم والجزئيات الثاني انه لا يمكن مجزئ بان الصادر عن العقلة
الاولى يصدر عنه الفلك الاقصى الثالث انه ليس في كلامهم ما يبرر
غير ان العقول متوالت في الترتيب بحسب توالي الافلاك الرابع ان مجزئ
يبرز حاصل بان الاعتبارات المذكورة في العقل هي التي حصلت منها المهور
العقلية والنفسية والجزئية ابرزها والا ان العقل الواحد يكون على
لفلك الكلي بما فيه من الافلاك والكواكب ولان النفس المتعلقة
بفلك فلكي واحد في مسان الجهات الثلاث في العقل الاخر غير
كافية لصدور الانواع المتباينة الصور المحفوظة الطبع في درجة
واحدة فان اختلاف القابل مع وحدة جهة الفلك كما علمت لا يوجب
الا اختلاف اغناء الحمولات والشخصات لنوع واحد من اختلاف
حقائق ومبادئ الفصول والاطوار ان الاول من حكماء لم يحكموا بهذه
الاحكام في ترتيب الوجود على حسب الجزئ واليقين بل ما تغذرت
عليهم التفصيل لانهم هم المشغول والمنشئ لعدم اولى البعث لشي
غير معدر عليه التفصيل فلا جرم حلقوا لمن يأتي بعدهم سبيلا واهل
الباب عليهم بذكر المنزج ومثال في كيفية صدور الكثرة عن الواحد
فقيمة عليهم الا فوزج على الاذكياء تفصيل هذه الباب كما يجب
الطاقة البشرية المتبصرة لما خلق له والله اعلم بحقائق الامور
وما استخف بعد هذه المراتب اعتراف الامام الرازي عليهم بذكر
مما راى من ان مثل هذه الشرة لو كفى في ان يكون الواحد مصدرا للمعقولات
فذاات الواجب لها يصح ان يجعل مبداء للممكنات باعتبار رماله وكثرة
التلوين والاضافات من غير ان يجعل بعض معقولاته واسطة في ذلك
وحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا وقد علمت وجه سخافة
هذا الكلام مرارا وعرفت ان الكثرة في العقل ليست من الامور
الاعتبارية الصرفة فان الامكان وان كان سلبا والوجوب امر
اضافيا لكن تعلقاتها امر حقيقي والابق حال من اعتادت نفسه
بالمجالات العقلية وحارات الاراء والكلامية ملكة لها ان لا يشيع
في علم يحتاج تعلقه الى فطرة ثانية وقرينة من اقاويل استمدعين

حب الرئاسة في امور الدنيا ليحفظ عرضه ولا ينكشف قصوره
على ابتداء العلم والوفان واصحاب الذوق والوجدان وهدى الطريق
يصدر عن كل عقل عقل وفلك وفلك اي صدر العقل والفلك
عن كل عقل العقل التاسع فيصدر عنه فلك القمر وعقل الشمس
العقل الغياض لمدة عالمنا والمدرسة لما تحت فلك القمر بالتأثير والابد
لا بالتحريف والتصرف كما هو بين النفوس وهو العقل الفعال لعدم
تناهي تأثيراتها من النفوس والصور وغيرها فيصدر عنه باعتبار
جهة فقره والكانه في خاص العاصم له وفيه الهبوط المشتهى العقري
وباعتبار العقل ما به الصور النوعية المختلفة وبعين رتبة الوجوه
الى المبدأ الاعلى نفوسنا الناطقة وانما ذلك بما وانه الاجرام السماوية
المتساوية من جملة اشراك كلها في الحركة الدورية لاشتراق العناصر
في مادتها واحدة ومن جهة اختلاف حركاتها لاختلاف الفواعل الصور
الاولى للعناصر ومن جهة تركيب حركاتها المختلفة لتمتع صور العناصر
اي غير ذلك مما لا يعلم تفصيلها الا خالق القوى والقدرة وكثرة
المعلومات والاستعدادات المختلفة يكنه استعداد فيضه لتفويض
من دون مجرات الفاعلية لا عرفت ان جهات الفاعل لا يوجب
التي لها العودى في قابل واحد كما اشار اليه بقوله بشرط الاستعداد
الهيولى فان الفاعل الواحد بجهته واحدة يجوز ان يصدر عنه امور
مختلفة لاختلاف القوابل او لاختلاف قابل واحد في استعداداته
وليس استعداد الهيولى لقبول الصورة من جهة العقل الفعال والا
لا تفيده الاستعداد لان العقل لا يتغير او يتأدى تغيره الى تغير القوابل
الوجود لانه ليس في عالم حركاته والازمنة بل استعدادها بسبب
حركات السماوية والانفصالات الكوكبية فان تلك حركات يحدث
او ضاى سماوية مختلفة يختلف بها استعدادات يهوى العناصر
منها حركة حادثة يقتضى وضعا حادنا يقتضى حدوث استعداد
في الهيولى مستدع لفيضان صورة حادثة عن العقل الفعال الى الهيولى
وكل حادثة في العالم حركة كانت او وضعا او استعدادا او صورة

لهو

منه مسبق بشرط حادثة وفي بعض النسخ بشرط سبق حادثة
والاولا لانه كحركات الحادثة بجزئية بل سائر الحوادث اما ان توجد
دائما او بعد حدوث حادثة اخرى لا سبيل الى الاول والا لزم دوام حادثة
وهو حال فتبين الثاني وهو ان قبل كل حادثة زمانى حادثة اخرى
وهذه الحوادث اما ان يوجد على تسامج الاجتماع في الوجود او على تسامج
التعاقب فيه لا سبيل الى الاول وهو اجتماعهما في الوجود والا لزم اجتماع
امور لها ترتيب في الوجود لا احتياج كل منها الى الاخر اذ سبق عليه ويصح
فقبل الحركة حركة وقبل كل حادثة حادثة لا الى اول وهو الخط
واعلم ان في ربط الحادثة بالقديم اشكالا عظيما هو ان العلقة الثانية
للحادثة ان كانت قديمة بجميع اجزاها لزم قدم حادثة وان كانت
حادثة لا يمكن حصوله من قديم بل يحتاج الى علقة تامة حادثة يكون
معها في اول الوجود والا يلزم تخلف المعلوم عن علقة الثانية فينتقل
الكلام الى علقة علقة حادثة فيلزم من ذلك ترتيب امور غير متناهية
موجودة مجتمعة في الوجود ومع ذلك لا يتسنى حادثة في سلسلة
علقة الى قديم ولا ينزل قديم في سلسلة معلولة الى حادثة فارادوا
التقصي عن ذلك الاشكال فقالوا ان العناية الالهية لما اقتضت
حدوث الحوادث انتهت سلسلة الابدان الى امر ثابت متجددة النسب
متعاقبة الاحداث وذلك هو حركة الدورية الدائمة فمن حيث
دوامها استندت الى العلقة القديمة ومن حيث حداثتها استندت
الى حداثات وتفصيلها ان الموجود من حركة كما هو المشهور عند حكم
وحدان مستحتم هو المتوسط بين المبدأ والمنتهى المفروضين او
المتخفين وهو شخص واحد يلزمه اختلاف النسب بالقياس الى كل واحد
المفروض في المسافة فهو امر دائم باعتبار ذاته حادثة باعتبار
تلك النسب العارضة بحسب الفرض فمن حيث الذات الثانية
استندت الى المبدأ الثابت ومن حيث النسب المتعاقبة الى ذات
قديمة قال بعض الافاضل في شرحه للمبدأ كل بعد ما ذكر هذه الاشكال
الوجه في تحقيق المقام ان يقال ان المبرمج لكل واحدة من النسب

التبعة عليها وبكذا فان اعترض التسبب المتعاقبة وفرض لها
 اجزاء يجب تلك التسبب كان كل واحد منها مستندا الى ما سبق عليه
 اقواله في تحقيقه في غاية الضعف فان الكلام في ان العلبة الثانية
 يجب ان تكون مجتمعة مع المعلول في الوجود اى وجوده كان تلك الحركة
 التوسطية باعتبار نسبتها امر كى متصل غير قار واجزاء المتصل
 الغير القار لا يجتمع في الوجود فكيف ينسب بعضها الى بعض العلبة
 الثانية او جزءيها الا بجزءه وبلية في الضعف والسخي فانه ما ذهب
 اليه وبترجم به فافلا عن بعض التبعين في شرح الهياكل وفي رسالة
 المسماة باله ههنا من جهة الحركة الفلكية متصلة لاجزاءها في نفس
 الامر بل يجب الوضوح وكون ذلك سلسلة حوادث متصلة وحدانية
 فان العقل السليم يحكم بان استمرار المصنوع واختلافه تابع لمتمرار
 العلبة وانما النسبة الصور المتعاقبة الى الحركة الاسفادانية للمواد
 العنصرية نسبة الاجزاء المفروضة الى الحركة الاسفادانية للمواد
 العنصرية نسبة الاجزاء المفروضة الى الحركة الدورية الفلكية والجزءان
 مع الخارجه لوجود الحركة المتصلة في غير مرج وجعل الوجود مقصورا على
 التوسط منها الذي هو امر واحد اى كيف جعل اجزاءها جواهر
 موجودة حاصلة الوجود والاشبه بغيرهم ما اشترط اليه في الحركة
 واستنادها الى الطبيعة التي هي امر ثابت بالذات وحاصل ذلك
 الكلام انه لا يجوز ان يصدر عن معنى ثابت وحده شئ متجدد كما ذكره
 الانوان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال وان كان ارادة فيجب ان
 يكون عن ارادة متجددة جزئية فان الارادة الكلية نسبتها الى
 جميع اجزاء الحركة نسبة واحدة فلا يتعين بعض منها بوقوع دور
 اخر ولذلك صرحه بان من اقل الحركة يجب ان لا يكون عقلا ولا نفسا
 بلا قوة تخيلية منطبقة نسب بحركة الارادية يكون لا الى التجدد
 الجزئية المنبثقة عنها الارادات الجزئية المتجددة الموجبة لجزئيات
 الحركة فيقول لما ثبت ان الحركة الدورية الفلكية التي هي الموجبة للحركة
 الاسفادانية في ههنا العناصر على وجه الاعداد التفاتية صادرة عن

النفس

عن النفس الساموية لاجل اشراقات عقلية واستمرارات علوية
 متوادة عليها هي مبداءات العقل ومعشوقها القدسي بموجب
 انبعاثات الحركة شوق اليه وتشبها به بموجب كل انبعاث للحركة
 حدوث اشراق ونيل روح من مبداءات ومعشوقها وكل اشراق
 ونيل روح منه بموجب شوق موجب لانبعثات ارادة الحركة فيحصل
 هناك سلسلة من الاشراقات والشوقيات وسلسلة من الشوق
 والارادات على وجه الاستمرار والاتصال فكل سلسلة منبثقة
 في المتوسط وهو امر ثابت واحد اى مستمر وشئى لا يقطع وهو امر
 متصل متجدد فكل الاشراقات اشراق كل حاضره عقل ثابت وفي
 الاشواق والارادة شوق كل مبداءاتها نفس النكس موجب لارادة
 كلية للحركة التوسطية هو اشواق جزئية مبداءها قوة منطبقة
 شوقية لارادة جزئية طركات جزئية في المبداء القريب للحركة لارادة
 الفلكية ولتوضيح انما افتت ان احدها في التكيف والاخرى في الوضع
 قوة ذات جزئين جهة اثبات باعتبار انما لارادتها ارجوعه فيحصل
 الذات وجهة تجد باعتبار انضمام امر متجدد اليه لو لم يكن انضمام
 مثل هذا الامر اليه لم يتم مبدئية الحركة فانضمام كل جزء من احدى
 السلسلتين اليه يصير مبداءا لجزء اخر والسلسلة الاخرى فانضمام
 هذا الجزء اليه يصير مبداءا لجزء اخر غير مجزوء من السلسلة الاولى على وجه
 الاول على وجه الاتصال من غير دور واجزاء كل مبداء السلسلتين
 غير متفصلة بعضها عن بعض في الوجود لانها متصلة واحدة لكن
 في التعبير يقع بحيث يعرفهم انما متفصلة الفور لغرض العبارة
 عن بيان كون المبداء باعتبار انضمام اجزاء كل من السلسلتين
 يصير علقة للاخرى فتجدد كل منها بتجدد الاخرى على وجه الاتصال
 كى عرفت في الحركة الطبيعية فاجعل ذلك مقياسا لتصحیح صدور
 كل متغير عن حادث ومنه ذلك نقض الفاعل عن المبكسر للحركة
 المصحوبة للمبداء لوقوعها في اواخر الوجودات الموجبة لبعده عن
 منبع الوجود الكمال وحاجته الى الاستكمال اتافا في اقواله وقولت

طريفنا من القول بتساوي محركات جميعا فلكية كانت او غيرية
 وقصور جميع الممكنات عن درجة التسرع والازلية والامر في ربط
 حوادث الزمانية بالتقديم علينا اصعب لكن وفقني الله تعالى برحمته
 وفضله حتى انقش بنوره غيم الشك عن وجه درك الحق واليقين
 وهو ان حوادث باسرها تستند الى حركة الدورانية ولا يفتقر هذه
 الحركة الى علة حادثه فان موضوع كل حادث زمني فله علة
 حادثه هو المايهية التي عرض لها حدوث من حيث كونها معرضة له
 ولا كل ذلك فلكي بل مايهيتها نفس حدوث والتجدد فهي حادثه ذاتها
 والذاتيات لا تغفل والسؤال بلم لا يجري في حدوثها وتجدد حركاتها
 في كون الامس قبل وفي الغد بعد لان القبلية والبعديه نفس حقيقة
 الامس والغد ونحن بعد رجوعنا الى عقولنا لم نكن جزءا لا بوجوب علة
 حادثه لمعلول متجدد واما المعلول الذي نفس مايهية حدوث والتجدد
 فلا يمكن عليه ذلك لان الغرض له تجدد وحدث زائد على مايهية
 كالحركات المستقيمة العنصرية وبغيرها من الكمية والكيفية بخلاف
 الدورانية الفلكية التي لا تعرض لها حدوث وبغير حدوثها التجدد الذي الذاتية
 الاجيب الغرض والوعيم كى ان الهيمو جوهرها ليس الا القوة والارادة
 فلا يحتاج في استعداده لذاته نحو الصور مطلقا الى مهي واذ احدثت
 لها الاستعدادات الخاصة لصدور دون اخرى يحتاج الى معدات ومهي
 من خارج فالحاصل ان كل واحد من التغيرات ينتهي الى مايهية هي نفس
 التغير فلكونها متغيرة اصح ان يكون علة لتغيرات وتكونا نفس
 صحت ان يكون منسوب الى جمل اصل المايهيات باضافة الوجود
 عليها من دون خصوصيات تشخصاتها وقول حصولاتها المجموع
 اما على حادثه مادية وتلك المايهية هي الحركة ولهذا عرفها بعض المحققين
 بانها مهيئة تمنع نباتها لذاتها وبهذا التحقيق من الابحاث الشريفة
 النافعة جدا في دفع اشكالات كثيرة والمص لا ذكر ان كل حادث
 يسبقه حادث اخر ولمن من كلامه سبق حوادث غير متناهية ابا
 حجة او متعاقبة فاحتمل التعاقب ورد الاجتماع اراد ان يبر

الى برهان التطبيق الدال على تترتب المجتمعة الغير المتناهية المستحيل
 بالتعاقب اذ لو اعتقاد فقال فان قيل لم قلتم انه يستحيل ترتيب امور
 غير متناهية قلنا اذا اخذنا مجملين احدهما من مبداء معين الى
 النهاية واخرى ما قبله بمرتبة واحدة اي بمرتبة معينة متناهية من
 العدد واحيطنا الثانية اي الناقصة على الاولى الزائدة بواحدة اكثر
 معين عليها فان يقال جزاء الاول من الجملة الثانية بالجزء الاول من جملة
 الاولى والجزء الثاني بالثاني والثالث بالتالي وهلم جرا فما ان يطابق
 الجزء النهاية بان يوجد باراء كل من الزائدة جزء من الناقصة او ينقطع
 الثانية لا سبيل الى الاول والا مكان الزائدة مثل الناقصة ويظهر من
 ذلك توى الكواجز الموجب لعدم كون الجزء جزوا والكل كلاً هذا
 خلف فيلزم الانقطاع فيكون الجملة الثانية اي الناقصة متناهية
 والاولة زائدة عليها بعدد متناه والزيادة بعدد متناه يجب ان يكون
 متناهي فيلزم تساوي مجملتين على تقدير لانت ههنا هذا خلف قال الشارح
 مجدي واما الخبر واقيده الاجتماع في الوجود والترتيب لان الاحاد اذا
 لم تكن موجودة في خارج معا كالحركات الفلكية لم يتم التطبيق لان وقوع
 اتحاد واحد بها باراء اتحاد الاخرى ليس في الوجود حتى ربي اذ ليست
 مجتمعة بحسب خارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهن ايضا
 لانت لانه وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور
 وقوع اتحاد احدي مجملتين باراء اتحاد الاخرى الا اذا كانت الاتحاد
 موجودة معا في خارج او في الذهن اقول قد سلف منا ان لكل شياء
 نحو الاخر من المعية دون الزمان والعلة هو المعية في اصل الوجود مع
 قطع النظر عن الكون والموت وجزاء الحركة المتصلة لها هذه المعية
 في الوجود وقد بينا ان علم الباري بجميع الاشياء التي وجدت او توجد
 علم واحد حصوري وشهود تام الشراقي وعلى هذا النحو وجود الاشياء
 المتحددة عند محاسن العقلية المنفعة عن بقعة التغير وافق التجدد
 وعلمه الاشارة الى الوجودي بها فيجزي فيها حينئذ انه ذكر بها التطبيق
 والتضاييف وغيرهما من البراهين **فان** القسم الثاني من كتاب التبر

في احوال النشأة الاخرة للنفس الناطقة ولما ذكره المصنف في افقون
بهذا القسم وجود جواهر عقلية بين وسائط وجود المبدأ الاعلى
الى المراتب المتأخرة البعيدة المناسبة للخبر الاقصى واسباب حصول كالاتها
الموجبة لغزب المناسبة من جهة الحركات والاستعدادات فيها ينزل الوجود
ويهبط الى مرتبة النفس ثم كسرية الهيولى ونحوه ولا جهلها تنفي
الى زروة الشرف والكل بعد ان يهبط منها حيث يهبط بعد طي مراتب
بجود والنبات ويجوز ان الدرجة العقل والشفاء المستضي بنور
حق في المعاد فكان الوجود الفاضل من الواجب عقلا ثم نف نف ثم جها
ثم عاد نف ثم عقلا كما في قوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض ثم
يعرج فيها وظن ان السبب الموجودات في هذه السلسلة العودية بالافعال
الابداعية هي النفس الناطقة لوقوعها في اخر مراتب العود يكونها اشرف
وجودا واخرى تختص من الهيولى اذ مرتب الشرف باعتبار مراتب الشرف
من القوة ونحوه ان الذين مبدؤها الهيولى والابدان فاراد ان يشبه
الى وجود اخرى لا يحتاج فيه الى البدن وبينه بحسب النشأة الاولى
وذلك لوجود البقاء للنفس بعد بوار البدن بسمي النشأة الاخرة
لها فوضع ستة فصول للمباحث المتعلقة بوجودها و احوالها
وجودها بعد الموت وفاد البدن ستمها بالهدايات تكونها مما يرجع
بشبهين مقاصدها او مقامها حدين لثبوت المعاد من الذين استحو
عن الملكة والدين وما يجب ان يعلم هنا ان المعاد على ضربين ضرب
لا ينفى بوصفه ونسبه الا الوحي والشمسية وهو بحسب باعتبار البدن
اللائي بالاخرة وجزائه وشهوره والعقل لا ينكره وحسب بحسب
من جهة النظر والقياس والشرع لا ينكره بل رجا يشير الى شارة
متفقة وعباراة متبعة تكفي لطالب الحق واليقين وتهدى الى
المراد مستقيم لقوله تعالى يا ايها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك
بماضية مرضية وبالجملة فكل ما لا يتوصل العقل بالدليل الى اثبات وجوده
او عدمه وانما يكون معه جوارزه فقط فان النبوة يكشف عن حاله
ومعه على وجوده او عدمه وانما يكون معه جوارزه فقط فان النبوة

الحج
لما صح عند العقل اصدق النبوة فيتم عنده ما قصده فيكمل ما نقص عن
معرفة كما في قوله صلى الله عليه وسلم اني بعثت لاكمالكم
فبتفصيل العادة والشقاوة بحسب ما يتبين بطلب من القرآن و
حديث على الوجه المفضل المشرع في مواضع عديدة منها لان حق
الاحوال العادية على بيناتها وخصائص صورها وكيفية تها مما
ان توقف به الا بقدر ما حصلنا بذلك من الوعد والوعيد ثم اذا
ازلنا عن الاحوال والامتناع وواقفنا الخبر به بوقع مجاوز والاعكام
وبينا رجحانه على دعوى المكبرين وكحضوره في باب قيام التنزيل واجبا
النبوة فيه مقام البراهين في المعاد الهندسية ومقام الادلة الواضحة
في المعاد الطبيعية والالاهية وصار العقل يقصوده عن تصور كيفية
بعد ابقائه بوجوبه وتقدمه بما يشير به التنزيل معذورا عن مخالفة
وخصوصا اذ قال عز اسمه ونشأكم فيما لا تعلمون لولا ان احوال
الانبياء وتفصيل كيفية تها باب للمترقب بوجوبه في الاحاطة بكنهه
الاخذ في قيام السيرة لما قال تعالى جده لرسوله صلى الله عليه وسلم قل
كنت بدعائي الرسل وما ادرى ما يفعل بي ولا بكم ان اتبع الا
ما يوحى الي واليه يرجع قوله تعالى وعنده علم الساعة واليه يرجعون
والشيخ الرئيس اشارة حقيقة في الالهيات الشفاء الى وجه صحة
المعاد بحسب بقوله ان الصور تخيلية ليست تضعف عن عينية
بل يزاد عليها تأثيرا مما كانت يهدى في المنام فربما كان محكوم به اعظم
شأن في باب من المحسوس على ان الاخرى اشد استقرارا من الموجود
في المنام بسبب قوة العوائق ونجدة النفس وصفاء القابل و
ليست الصورة التي ترى في المنام بل ولا السبب بحسب في البقعة كانت
ان المرتبة في النفس الا ان احدهما تبين من باطن وتخذ اليه
والثانية تبين من خارج ويترفع اليه فذا ارتسم في النفس صورا
هناك ادراك الشاهد وانما يلذ وبوزن بالحقيقة هذا المرسوم
في النفس فعل فله وان لم يكن بسبب من خارج فان السبب الثاني
هو المرسوم وخارج هو سبب بالوحي او سبب السبب فله

هي السعادة والشقاوة محبان والقتال بالقياس الى النفس
حسية واما النفس المقدسة فانها تتعدى مثل هذه الاحوال فتصل
بكمالها بالذات وتنفس في اللذة وتبتعد عن النظر الى ما خلقها والى
الملكة التي كانت لها كل النعم ولو كان بقي فيها اثر اعتقادي او خلق
تأذنت به وتخلقت لاجل من درجة العليين الى ان تفسخ اثره في كلامه
ويقرب من ماله كماله الشبح البغية في بعض مسورات بقوله ان اللذات
المحسنة الموجودة في خلقه من الكمال والنعيم بحسب المتعاليات والذات
كما تقدم حسية وحيالية وعقلية اما الحس فلا يغني عنهما وامكانه
في ذلك العالم فانه بعد رزق الروح الى البدن وقام به بهما الى مكانه
واما الكلام في ان بعض هذه اللذات مما لا يرغب فيه بل كماله بعض
العقلاء كاللبن والاستبرق والصلح المنصور والسود المحض وفان
هذا ما فوط به جماعة يعظمون ذلك في اعينهم ويشتهرون غاية الشهوة
ولكن احد في الجنة ما يشتهيه كما قال تعالى ولكم فيها نساء تنفك
ولكم فيها ما تدعون واما الخيال فلهذا كما في النوم الا ان النوم مستقر
لاجل انقطاعه فلو كانت دائمة لم يظهر الفرق بين خيال وحس لا حيث
وجودها في خيال مكوّن في خيال لم يوجد في حاسة بالانطباع فلا لذة
له ولو بقي المنطبع في حس وعدم في خيال لدامت اللذة والقوة المتجددة
قدرة على اختراع الصور في هذا العالم الا ان صورة المختعة مخيلة
وليست حسنة ولا منطبوعة في القوة الباصرة فلذلك لو اختلج صور
جميلة في غاية الجمال وتوهم حضورها وشاهدتها لم يعظم سرورها
لانه ليس بصير مبهر كما في المنام فلو كانت الخيال قوة على تصويرها
في القوة الباصرة كانه قوة تصويرها في المخيلة لعظم لذته وشهرته
منزلة الصورة الموجودة من خارج ولم يفارق الدنيا والاخرة في هذا
المعنى لان حيث كمال القدرة على تصويرها الصورة في القوة الباصرة
ولا يحظر بها الشيء تيل اليه ويوجد له في خيال بحيث يراه واليه الاشارة
بقوله صلى الله عليه وسلم ان في الجنة سوقا يباع فيه الصور والسوق
عبارة عن اللطف الالهي الذي يوسّع القدرة على اختراع الصور

عرب

بحسب الشهوة وهذه القدرة اوسع واكمل من القدرة على الاختراع
من خارج حس في امور الاخرة على ما يروى في اوراق الشهوات
اولا ولا ينقص رتبها في الوجود اختصاص وجودها في حس
واستقاء وجودها من خارج فان وجودها مراد لاجل خلقه وخطه
عن وجوده في حاسة فاذا وجد فيه فقد تعرفه خطه والباقي فصل
لا حاجة اليه وانما يراد لانه طريق المقصود وقد تعين كونه طريقا في هذا
العالم المصنوع القاصر اما في ذلك العالم فيسبح الطريق ولا يتفق
واما الوجود الثالث العقلي فهو ان يكون هذه الحسنة اشبه للذات
العقلية التي ليست بحسنة فان العقلية ينقسم الى انواع كثيرة تختلف
كالحيات فتكون بين اشبه لها كل واحد مثالا للذة اخرى مما رتب في
في العقلية لو اري رتبة المثال فانه لو راي في المنام حشرة والماء ياكل
والعجاء الحس والانهار والامطار والمطر باللبس والعسل والخمر والاشجار
المنزنية والجواهر واليوافق والآتي والقصور المبنية من الذهب الفضة
والاسورة المصنوعة بالجواهر والفلان المتى فكان بين يديه للخدمة
لكان المعبر بعبارة ذلك بالسرور ولا يحمله على نوع واحد بل كل واحد يحمله
على نوع اخر من السرور ويرجع لبعدهم السرور العلم وكشف المعلومات
الممكنة ونقاء الامر وبعضه الى مثابة الاصفاء وان اشتمل جميع اسم
اللذة والسرور وهي تختلف المراتب مختلفة الذوق لكل واحد مذاق
يفارق الاخر ولكل ذلك اللذات العقلية ينبغي ان يفهم ذلك وان
كانت مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر
وجميع هذه الافهم ممكنة فيميز ان يجمع بين العقل ويجوز ان يصيب
بكل واحد بقدر استعداده فانما شغوف بالتقليد والمجود على الصورة
لم ينفتح له طريق تحقيق ولا يتقبل له هذه الصور والعارفون المستبصرين
بعالم الصور والذات العقلية ما يليق بهم ويشفي شهوة شهواتهم
او يجد حيلة انه في الكلام ما يشتهيه فاذا اختلفت الشهوات لم
يبعد ان يختلف العطيات واللذات والقدرة واسعة والقوة الباصرة
عن الاطالة بعباب القدرة قاصرة والرحمة الالهية الفت بواسطة

النبوة الى كافة مخلوق القدر الذي اختلعت انما هم فيجب التصديق
 بما فهموه والاقرار بما وراء منتهى العلم من امور يليق بالكرام الاكبرين
 انتهى قوله اقول ويذان العقلان من كلام الشهابين اقرب ما رأيت
 من كدانة الحكمة والكلام في باب ترجية المعارف على العقل وحالها
 ان النفس الناطقة لكونها من نسخ الملكوت وسعة عالم القدرة والقوة
 لها قدرة على اختراع الصور كمن الصور التي تخترعها عين تعلقه بهذا
 البدن الكثيف الظلمة المركب من الاضداد ليست الاضعيفة الوجود
 لا يترب عليه الاثار بخارجية ولا يكون ثابتة ايضا بل متغيرة لان
 مظهرها قوة خيالية دائمة التخلل والانتقال والتجدد والزوال حسب
 اختلاف المنزلة محلها بسبب ما يدور عليه من الشؤون والمفاهيم الخارجية
 والداخلية وكلما استرحت النفس من الاشتغال الصوري ومجركات
 اللازمية طفت بكون المجتمع من الامور المناورة المتداخلة الانشغال
 وتطلعت حواسها الظاهرة واجتنبت عن اشتغال النفس باستعمالها
 انما بالمفهوم او بتوجيهها الى اجتهت العالية بقوة في ذاتها نظرية او كسبية
 اغتنمت الفرصة ورجعت الى ذاتها فاصبحت ختمة للصورة بعدة
 اياها بحواسها التي هي في ذاتها بلا مثا ركة البدن فان الان في حالة
 النوم يسمع ويذوق ويشتم ويمس مع ان حواس الظاهرة
 معطلة من الادراك ففلم ان للنفس بصيرة او سمعا او ذوقا او شمما
 ولم في ذاتها من دون حاجة فيها الى البدن بل هي اتم واصفى مما هي
 في البدن لو لم يكن هذه عابئة للنفس عن استعمالها اياها وكان
 حواس البدن كلها ترجع الى حاسة واحدة وهي محس المشترك فجميع
 حواس النفس وقواها ترجع الى قوة واحدة وهي ذاتها المنورية
 الغياضية والروية ولم تسم الروية لانها في العين اذ لو لم تخلق
 في الجهة او من ذلك التي جسمانية لكانت دونة ايضا بل لانها غاية الموفة
 وكل معرفة شئ اذ انتهت الى الغاية بصيرة من هدة لذلك الشئ
 وجميع المعارف والاعتقادات محقة اذ ارتفع هذه محج بالموت
 ينقلب من هذه ويكون من هذه كل احد على قدر معرفته في الموفة بد النظر

المنعقدة

والمث بدة بل هي بعضها حين رفع بحجب ينقلب من هدة كما ينقلب
 ابصارا عند لغرض العين بعد تذكرا النظر الى الشمس مثلا ثم اعلم ان
 النفس بصيرة في حال رجوعها الى ذاتها من هذا العالم اراكها لكسبية عين
 قدرتها عليها وكلما كانت النفس تم قوة واقرب جوارها اقل من اجتهت
 ومعارضة من قواها اما لغتورها وضعفها كالمحيين والمضي او
 لغتورها حيرة كانت او شيرة كالانبياء والاولياء والكملة والمجذوبين
 كانت ملاقاتها ومث هدة لها للصور اقوى وترتب آثار الوجود اذا
 والا ما عليها مع بقاء تعلقها بالذات والبدن فان النفوس القوية
 التي لا يتخلل من شأن عن شان ولا يلهم موطن عن موطن ولا تجارة
 ولا بيع عن ذكر الله وتذكر امور الاخرة هي كالمبادئ العالية ذاتا
 وفعلها فيقدر دون على ايجاد امور مث هدة ودر بما يبلغ قوة نفوسهم
 الى حد قسري في بذلهم فيفيدون له قوة يقدر بها على مث هدة الاثر
 الغيبية كاسماع النبي صلى الله عليه وسلم بحضور وذكره بحصى الاشجار
 وان لم يكن هذه حال دائمة لهم بحسب عوارض الاوقات والتعلق
 وما يتبعها من الاحوال كما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في آيات
 دهرهم نفحات الاشرع حنوا لا وبالجملة لا يبعد ان يكون لبعض
 افراد الناس نفس سرية شديدة الاتصال بعالم القدس موفى
 التأثير والكمال خلية الانتفات الى عالم محس قوته التلقى من عالم
 الغيب قليلة الانتفا من رغبته المطلوب لا بشوشها المكثرة
 ولا شغلها المحوشة عن افعالها الخاصة ويحصل بذلك للانف
 في اليقظة ان يتصل بعالم الغيب ويتمثل له العقول الجردة والنفوس
 الكلية والروحانيات وامور الاخرة وبت هدة من هدة صحيحة
 اتم من المثل هدة الدنيوية الناقصة لاجل كدورة الماد والضعف
 الادراك فكدورة الشهوات وشغل هذا العالم المظلم حجاب
 عن غاية المثل هدة كما قال تعالى لا تدركه الابصار وريما يستغل
 بعض المكاشفين صورة ذلك الموطن عن مث هدة صورة هذه
 المواطن في اليقظة وسلاطة الآلات على عكس حال المحجوبين

في جميع ما ذكرنا يظهر سلطان الافرزة على بعض النفوس بوجه من
الوجوه وهذه المنزج لمعرفة احوال الافرزة لها فاذا انقطعت
تعلقت البدن وقلت بخراب البيت او تخذت صارت حوتها
الباطنة لا تراك امور الافرزة اشده واقوى فيظهر لها حسنة
في الدنيا من الاخلاق والاعمال والملكات والصفات الكريمة و
الكريمة صور حسنة بهية كالجنات والانهار والحدود والفنن والحلل
الفاخرة والقران المكلمة بالياقوت واللؤلؤ والمرجان او تبيح مودة
موحنة من العقارب والحية واليران والحكيم والنجوم والتصلية
في عجم ثم اعلم ان اعادة النفس الى البدن مثل بدنها الذي كان لها
في الدنيا مخلوق من نسخ هذه البدن بعد مفارقتها عنه في الصمت كما
انطلقت به الشهوة من نصوص التنزيل وروايات كثيرة متطابقة
لاصحاب العصمة والهداية يترقبه القائل كقولهم قال من يحيى
العظام ويهيئهم فل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل
خلق عليم فاذا اكرم من الاجداث الى ربهم ينسلون احسب الانس
ان يجمع عظامه على قادرين على ان ينشئ بناءه اتم من قبل
لا استبعاد ايضا فيها بل الاستبعاد والتعجب من تعلق النفس اليه
في اول الامر اظهر من تعجب عوده اليه ولا يلزم ان يكون حدوث
لياقته واستعداده لتعلقها مما لا يحصل شيئا فشيئا وبلوغ قامة
الكمال قليلا قليلا لكونه اول انطفئة ثم علقته ثم مضغة ثم عظاما
ثم الى تمام خلقه على حسب ما يقتضيه التواليد والقناسل فان ذلك
مخصوص من حدوث وحدوث لا ينحصر للاث في هذه النسخ يجوز
ان يتكون دفقة تاما كاملا لاجل خصوصية بعض الازمنة والافاق
والاوضاع الفلكية يبرمج ارادة الله تعالى في ايجاد الناس وتكون
اجسادهم دفقة واحدة وتخرج ارواحهم في اجسادهم المتكونة
دفقة واحدة وتوسط بعض ملائكته فدان الله تعالى بواسطة وجب
الصورت تلك الصور الى موادها لمصالح المزايا في مرة اخرى كما
تكون الوف كثر من اصناف حيوانات كالكاذب باب وغيره مما لا يقف
من العقوبات

من العقوبات تكون دفقا ولا يلزم ان يكون نحو المتعلق واحدا
في البدء والاعادة بل يجوز ان يكون التعلق الافرزة اليه على
وجه لا يكون مانعا من حصول الافعال الغريبة والاثار البعيدة
ومثله امور عينية لم يكن من شأن النفس مثايلها اياها
في الشئ الدنيوي وكذا اقتدارها على ايجاد صور عينية غريبة حسنة
او قبيحة مسكية لا وصفها واخلاؤها ولا يضربها ايضا كون البدن انما
غير البدن الاول بحسب الشخص لا سيما لكونه معدوم بعينه معاداة او
شاهد من النصوص من كون اهل الجنة جردا ممددا وكون من النار كافر مثل
كافر احد وكذا ما روي من قوله صلى الله عليه وسلم كثره بعض الناس في الجنة
على صورة يحسن منه عندها القدرة وتحننهم بعينه ذلك وكذا قوله
كلما قضيت جلودهم بدلناهم جلودا غيرهم فان قيل ففي هذا يكون التعجب
والمعاقبة بالذات والالام بحسبانه غير من صدرت منه الطاعات
والخيرات وارتكب المعاصي والشرور قلنا العبرة في ذلك بالجوهر المذكر
وهو النفس ولو بواسطة الآلات وهي باقية بعينها وكذا المادة والسخ
كالاجزاء الاصلية للبدن او غيرهما فلهذا يقال للشخص في انتقاله
الصبيوية الى الشيخوخة والتجددات والاستحالات الواقعة فيما
بين الله هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات وكثير من الاعضاء
والآلات ولا يقال ان جنين في الثاب فهو قبيح في الشيب انما كان
غير الجاني هذا واعلم انه قد زعمت الفلاسفة الطبيعيون واسبغ
الدعوية الذين لا اعتداد بقواهم وارانهم لاني الفلاسفة الحار
المعاد مطلقا لانهم زعموا منهم انه متكون من مزاج واحد
الاسكل المحسوس باله من القوى والاعراض وذلك يعني بالموت
ولم يبق منه الا المواد العنصرية ولا اعادة للمعدوم فيها فساد لا يبرح
له عائد فحكموا بان اذ مات مات وينيل سعادته او شقاوته
قد فات كما حكى الله عنهم في كتابه المجيد ما يسي الاجساد الدنيا موت
وخشي مثل الغيب والمرعى فيصير غشاوا هو فلهذا السبب انكروا
النبوة المنذرة بالبعث وفرائدها واصرها واصري على منع ثبوتها

في جميع ما ذكرنا يظهر سلطان الافرقة على بعض النفوس بوجه من
 الوجوه وهذه الموزج لمعرفة احوال الافرقة لها فاذا انقطعت
 تعلقات البدن وقلت بخرب البيت او تحلت صارت حوتها
 الباطنة لا ادراك امور الافرقة اشده واقوى فيظهر لها حيلتها
 في الدنيا من الاخلاق والاعمال والملكات والصفات الكبرية و
 الكهنية صور حسنة بهية كالجنات والانهار والخور والفلز والجلل
 الفاخرة والقران المكلمة بالياقوت واللؤلؤ والمرجان او شيئا موزج
 موحية من العقارب ونحية واليثران والحكيم والنجوم والنصليته
 في عجم ثم اعلم ان اعادة النفس الى البدن مثل بدنها الذي كان لها
 في الدنيا مخلوق من نسخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه في الصمت كما
 نطقت به الشريعة من نصوص التنزيل وروايات كثيرة متطابقة
 لاصحاب العصمة والهداية يترقبه القائل بقوله تعالى قال من يحيي
 العظام ويحيي ويمم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل
 خلق عليم فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون احسب الانبياء
 ان يجمع عظامه بلى قادرين على ان يسوي ببناء امر ممكن غير متجمل
 لا استبعاد ايضا فيها بل الاستبعاد والتعجب من تعلق النفس اليه
 في اول الامر اظهر من تعجب عوده اليه ولا يلزم ان يكون حدوث
 لياقته واستعادته لتعلقها مما لا يحصل شيئا فشيئا وبلوغ قامة
 الكمال قليلا قليلا لكونه اول انطفئة ثم عطفة ثم مضغة ثم عظاما
 ثم الى تمام تخلقة على حسب ما يقتضيه القوايد والتناسل فان ذلك
 مخصوص من حدوث وحدوث لا يتجمل لان في هذا النحو يجوز
 ان يتكون دفعة تاما كاملا لاجل خصوصية بعض الازمنة والافاق
 والاضلاع الفلكية يجمع ارادة الله تعالى في احياء الناس وتكون
 اجسادهم دفعة واحدة وتخرج ارواحهم في اجسادهم المتكونة
 دفعة واحدة وتوسط بعض ملائكته فوالله تعالى بوسطة واجب
 الصور تلك الصور الى موادها لحصول المزايج في حق مرة اخرى كما
 تكون الوف كثيرة من اصناف حيوانات كانه باب وغيره مما لا يحصى
 من العقوبات

من العقوبات تكون دفعا ولا يلزم ان يكون نحو المتعلق واحدا
 في البنية والاعادة بل يجوز ان يكون التعلق الاخر الى البدن على
 وجه لا يكون مائضا من حصول الافعال الغريبة والاثار الجنية و
 وثمة هذه امور عينية لم يكن من شأن النفس مثايلها اياها
 في الشئ الا نبيوية وكذا اعتدائها على ايجاد صور عينية غريبة حسنة
 او قبيحة مسكية لا وصفها واخلاقها ولا يضرنا ايضا كون البدن المتعلق
 غير البدن الاول بحسب الشخص لا سيما لو كان المعلوم بعينه عارفا او
 شهيد من النصوص من كون اهل الجنة جردا ممددا وكون طرس الخافه مثل
 كافر احد وكذا ما روي من قوله صلى الله عليه وسلم يحشر بعض الناس فيهم
 على صورة يحسن منه عند القردة ونحن نرى بعض ذلك وكذا قوله
 كلما مضجت جلودهم بدلتناهم جلودا غيرها فان قيل معنى هذا يكون الثياب
 والمعاقب بالذات والالام بحسبانها فيخرج من صدرت منه الطامات
 والخيرات وارثك المعاصي والشه ورقلنا العبرة في ذلك بالحوادث المذكر
 وهو النفس ولو بواسطة الآلات وهي باقية بعينها وكذا المادة والشيخ
 كالاجزاء الاصلية للبدن او غيرهما فلهذا يقال للشخص في انتقاله الى
 الصبوبة التي لا تخوفه والتجددات والاستحالات الواقعة فيما
 بين الله وهو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات وكثير من الاعضاء
 والآلات ولا يقال ان جنين في الثاب فوق في الشيب انما هو
 لغير الجاني وهذا واعلم انه قد زلت الفلاسفة الطبيعيون واسبغ
 الدهرية الذين لا اعتداد بقواهم وارانهم لاني الفلاسفة الخا
 المعاد مطلقا لانهم زعموا منهم انه متكون من مزاج وامتزاج هذا
 الهيكل المحسوس باله من القوى والاعراض وذلك يعني بالموت
 ولم يبق منه الا المواد العنصرية ولا اعادة للمعدوم فبما فسد الهيكل
 لم عانده فحكما بان اذ مات مات ونيل سعادته او شقاوته
 قد فات كما حكى الله عنهم في كتابه المجيد ما هي الا حياثنا الدنيا موت
 ونحي مثل الغيت والمبرى فيصير غنا واحوى فلهذا التسبب انكروا
 النبوة المنذرة بالبعث وفوائدها واحصوا صريحا على منع من ينسب

فواثباتها وفي هذا تكذيب العقل على ما يراه المحققون من أهل الفلسفة
والشعخ على ما قرره المحققون من أهل الملة وتوقف جالينوس
في امر المعاد لتدوده في ان النفس هي المزاج حيصل من التركيب
والامتزاج فيقضي بالموت والابعاد ايم جوهه باق بعد الموت
له المعاد والتفق المحققون من الفلاسفة والمبشرين على ثبوت
المعاد وحقيقته لكنهم اختلفوا في انه يكون فذهب جمهور المسلمين
الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن سره بان
الشرية في الزيتون وماء الورد في الورد والنار في النخ وخذ
وذ صعب جمهور الفلاسفة الى انه روحاني لان البدن يتقدم بصره
واواحه فالمعاد النفس جوهه مجرد باق لا سبيل اليه للفناء فيفقد
وما تزين به كثير من علماء الاسلام كاصحابنا الامامية وحنوانه يعلم
والشيخ الفراهيدي والكوفي والجليمي والراغب الاصفهاني القول بالمعاد
الروحاني ويجسم جميعا ذهبوا الى ان النفس جوهه مجرد يعود الى البدن
وهذا اراي كثير من الصوفية والكرامية ويه يقول جمهور النصاري
والتناسخية قال الامام الرازي الا ان الفرق المسلمين يقولون
بحدوث الارواح وورودها الى البدن لاني هذا العالم بل في الآخرة و
التناسخية بقدمها وورودها الى هذا العالم وينكرونها الآخرة وحنة
والنار فان قيل الايات المشهورة بالمعاد مجتمعة ليست اكثر واظهر من
الايات المشهورة بالتجسيم والنسبة وحجبه والقدر وعوذ ذلك وقد وجب
تأويلها فطعا فلتصرف هذه ايضا الى بيان المعاد واحوال سعادة
النفس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان والاجسام على وجه يفرهم
العوام فان الانبياء مبسوطين الى كافة الخلق لارشادهم بقدر عقولهم
الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعلمية بتبعية
والنظام المقتضى الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب بالوعيد
والوعيد والبشارة لما لم يعقدونه لذة وكلا والانداء كما بعد
الما ونقصانا واكثرهم عوام فيقصرون عقولهم الى انهم يعلم الاشياء
والمحسوسات عن ذات المبدء الاول وذوات العقول الفعالة التي

هي

213
هي المبادئ العنصرية والشرعية تحكيم لهم بشاياتها المأخوذة
من المبادئ جسمانية وتحكيمها بنظرها من المبادئ الدنيوية وتحكي
الافعال الالهية بافعال المبادئ الدنيوية من الملوك والسلاطين
القهارين وحكي افعال القوى والمبادئ الطبيعية بنظرها من
الملكات والصناعات والقوى الارادية وذلك حتى طهرهم من المعقولات
بنظرها من المحسوسات بتبعية عن الهوى بالهاوية والظلمة والظلمة
وعن العدم بالظلمة وعن اختلاف السعادات التي هي غايات افعالها
الالافية بنظرها من مخبرات العرفية التي تظن انها خيرات ويحكي
مرات الموجودات في الوجود بنظرها من المراتب الكائنية والتقدميات
الزمانية فوجب ان يحكي طهرهم الانبياء من امر المعاد بما هو مثال للمعاد فيحقق
ترغيبا وترهيبا للعوام وتبجيلا لامر النظام ولهذا قيل ان الكلام مثل
واشبه للفلسفة قلنا انما يجب التأويل عنه فقد والظاهر ولا يقدور
منها شيئا على ما ذكرنا من القول بكون البدن المعاد مثل الاول لا عينه
وما ذكرتم من حمل كلام الشريعة ونصوص الكتاب على الاشارة الى
مثل معاد النفس والرعاية لمصلحة العاقبة يؤدي الى نسبة الانبياء
صلوات الله عليهم الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى التخلي
الكنه خللين والنقص طول العمر ووجع البطل واحقاد كحق لانهم
لا يعرفون الا هذه الظواهر التي لا حقيقة لها نعم لو قيل ان هذه الظواهر
مع ارادتها من الكلام وسورها في نفس الامر مثل المعاد الروحاني والذات
والآلآم العقلية وكذا الكثر خلوا هو القرآن على ما يراه المحققون من علماء
الاسلام بناء على ان العوام متطابقة فكل ما يوجد في عالم الاجسام
والاشباح من الانواع يوجد نظائرها على وجه الصلف واصفى
في عالم الابداع كان حقا لا ريب فيه ولا اعتداد بمن ينفيه

باب في النفس الناطقة بعد خراب البدن وفد المزاج

اما ان نفس او تبقى وعلى الثاني اما ان تنفقد ببدن افر على سبيل
التناسخ او لا تنفقد بل تبقى موجودة بالنفك لا سبيل الى الاول
ويؤيد بها لان النفس لا تقبل الفناء والا لكان فيها شئ

يتغير الفاد و شئ نفسه بالفعل فيكون فيها شئ يجري مجرى
 المادة في صفة لقوة الفاد و شئ يجري مجرى الصورة وهو
 الفاد بالفعل لان الفاد بالفعل هو القابل للفاد و الحاصل
 لقوة البطلان لان القابل للشئ يبقى ذاته مع المقبول و لا يغير
 بالفعل لا يبقى مع الفاد و يكون القابل للفاد في ذاته لا يغير
 بجدي فيه بحث اذ ليس معنى قبول الشئ للعدم والفاد ان ذلك
 الشئ يبقى متحققا و يحل فيه الفاد على قياس قبول الجسم للأعراض
 في ذاته بل معناه ان ذلك الشئ يتقدم في الخارج و اذا حصل ذلك
 الشئ و تصور معه العدم حكم العقل عليه بالعدم و وصفه به فحصل
 في حد نفسه في العقل لا في الخارج اذ ليس في الخارج شئ و قبول عدم
 قابل بذلك الشئ اقول كانه مبنى البرهان المذكور على كون كل حادث
 مسبوق بالزمان محتاجا الى مادة حاصلة لا مكانه اذ لا فرق في ذلك
 بين جانبي الوجود والعدم لان البرهان اذا تم في جانب الوجود
 ثم في جانب العدم بلا تفاوت اصلا ثم على قساست معدوم صرف
 لم يدخل في عالم الوجود لا يحتاج في عدمه الى سبق و حاصل له بل ذاته
 حامل لعدمه بالمعنى الذي ذكره من ان العقل يتصور ما به و يقسمها
 الى العدم فيجدها موصوفة بالعدم في العقل و حكم بها على عدم انقائها
 بالوجود في الخارج فيصدق الموجبة الذهنية والالبة في رتبة
 لقيام معنى العدم فيها في الذهن و عدم قيام الوجود في الخارج اصلا
 و اما الاشياء التي يطرأ عليها العدم بمعنى دفع الوجود الذي
 كانت لها في الخارج فلا بد لها من حامل لقوة عدمها و بطلانها
 لا يكون ذلك الحامل نفس ذاتها و تمام حقيقتها لان حيلتها فعلية
 الذات والوجود غير حسيته قوة الفاد والبطلان التي في
 قوة الفعلية والوجود لان جواز العدم يكون مع جواز العدم وقد
 متر في محجته المهيول ان الاستعداد والفعلية متقابلان فلا بد و
 وان يكون الحاصل لقوة الفاد اما جزء ذاتها الذي هي بها بقوة
 ان كانت مركبة او محلا لذاتها ان كانت بسيطة كالصور والاعراض

فصل

في كل قوة الفاد النفس ان كان محلها فيكون النفس قائمة بمادة
 وقد ثبت بحدوثها وان كان جزءا لذاتها فيكون ذاتها مركبة من مادة و
 صورة وقد ثبت بساطتها هذا اختلف فان جهة احد باب طه النفس
 على هذا الوجه بل جواز كونها متألقة من مادة وصورة مفارقة
 جديدها يبين بزل اول احدها و ليس الصورة لها و يبقى الاخرى وهي المادة
 حاملة لقوة وجودها و بغيرها فنقل الكلام الى السطح الثاني من النفس
 ولافتى بهما من النفس الا جوهرا مجردا احد في الذات محل العلوم
 والمعارف وسطح الثاني لو كان قد بلا للفتاء بغيره اجتماع الوجود والعدم
 فيه عند خروج الفاد من القوة الى الفعل فيكون موجودا معدومة معا
 في حالة واحدة هذا الحال ثم اعلم انك قد علمت فيما سبق ان معنى قوة
 قوة الوجود او العدم في الكائنات الفاسدات ليس معنى الامكان
 الذاتي الذي يعبر المبدء والكائن جميعا وهو قسمة ضروري الوجود
 والعدم لان هذه هي القوة الاستعدادية التي تبطل عند حصول الشئ
 الذي هي استعداد له بخلاف ذلك فانه يجتمع مع وجود الممكن وعونه
 فليس لك ان تقول ان الفارق في العقول مكتة الوجود والعدم
 وهي بالفعل موجودة فيجتمع فيها فعلية الوجود وقوة العدم والوجود
 مع اثنا بسيطة لما بين مراد من الوق بين القوة والامكان حيث
 ان احدهما بحسب الذهن والاخر بحسب الخارج فمفاد احدهما الترتيب
 بحسب التحليل العقلي ومفاد الاخر الترتيب بحسب الخارج فان قلت
 النفس وان كان جوهرا مباينا غير المواد لكن لما كان استعدادا وجوها
 عن المبدء الفارقة في المادة البدنية المزججة لوجودها فلم لا يجوز
 ان يكون استعدادها ايضا في تلك المادة البدنية فتقدم و
 ان كانت علتها الفياضة لوجودها باقية قبل حدوثها فيكون
 البدن محلا لامكان فادها كما كان محلا لامكان وجودها فقلت
 البدن بسبب مزاجه الضالح لغير النفس استعدادا لان يكون له
 كال ونفس مدبرة و يلزم من وجود النفس له ان يكون متحققا
 في نفسه حتى يكون له نفس مع وجوده المبدءين في نفسه هو

بان وجوده لنفسه هو عينه وجوده بغيره بل يتغير الوجودان
 لا كما لو كانا المقارن والعرض حيث ان وجوده في نفسه هو عينه
 وجوده في الشيء افر فقد علم ان وجود النفس للبدن يفر وجودها
 في نفسها وان استلزم الاول الثاني بحسب استبعاد استبعاد البدن
 لا زوالا فاضته المبدأ كجواد الثاني عليه لكونه متقدمة للشيء الذي
 انطواؤه من جهة تمام الاستعداد في القابل وعدم التحلل في الفاعل
 فكون النفس للبدن يستلزم كونها في نفسها لكون لا يلزم من انتفاء
 النفس عن النفس لا جمل زوال الاستعداد وعدم قابلية لها وبطلان
 كونها كاللانه انتفاء وجوده في ذاتها بل انتفاء وجوده للبدن
 فقط اذ كونه شيئا لشيء وان اقتضى وجوده في نفسه لكون
 سبب الشيء عن الشيء لا يقتضي سلبه في نفسه او لا ترى ان كون
 النفس كل ذلك يلزم ان يكون له كون في نفسه وكون لا يلزم من
 فقد انه عنك فقد انه في نفسه الاله ان كان ذلك الشيء بالكون
 وجوده في نفسه عين وجوده لشيء اخر فيلزم من انتفاءه عن الكل
 انتفاءه في نفسه لا في الوجودين كالجواهر المفارقة والاعراض
 صحت يلزم من زوالها عن محلها في نفسها بخلاف النفس
 لكونها جوهر مفارقا للبدن فيه استعداد ان يكون له نفس فيه استعداد
 ان لا يكون له نفس كما عند حلول الاجل لان فيه استعداد الوجود
 النفس استعدادا لعدمها لكون اللزوم بين الوجودين متحققا في
 وجود النفس له وجودها لذاتها لا بين العدمين اي زوالها عن البدن
 وبطلانها في ذاتها بل هي ماقية ببقاء مبدعها وما احسن ما نقله عنهم
 البدن بشبكة احصى بها وجود النفس من مبداءها المفارقة
 الواقع في عالم الوجود بواسطة الشبكة لا يحتاج اليها تلك الشبكة
 فيبقى بقاء وعلمها الفياضية بل الشبكة ماقية له من وجودها
 الاستقلال وطيرتها في فضاء عالم القدس فثبت ان البدن شرط
 حدوث النفس لا شرط بقائها وايضا النفس جوهر وتعلقها ارتباطا
 بالبدن من باب المضاف وهو اضعف الاعراض واختصاصها بطلانها

الاضافة

الاضافة التي هي اضعف الاعراض لا يوجب بطلان مجوهر القاييم
 بنفسه وقد علمت ان عدم احد من اسباب وجود الشيء بالذات سبب
 لعدم ذلك الشيء وعلمت ايضا ان البدن سبب بالعرض لوجود النفس
 ولا مادة لها وجودها بعينه هي ذاتها وتعلقها المفارق وغايتها
 اتصالها به فيلزم ان تكون باقية مادام كون مبداءها المفارق باقية
 ومقارنة البدن وقواه وبها تعلقها الظلمانية والغشبية الكادية عاقبة
 لها بالقدس كما يصف الطير على الوصول الى الحق لها واتصالها بالظهور
 السماوية بمعاونة الشبكة ويتقوى بتفطنه فذاتات البدن وخراب
 وانتهى من جنوده وقواه تخلص جوهر النفس عن حبس البدن ووزن
 القوى وتشرق بمصاحبة القدسيين والملاءم الاعلى مع حصول كمالها
 واعتبار الآلات النورية ومدخلتها في وجود الكرم ثم بقاؤه مع انتفاء
 الآلة او تبعا حشا للنفس صرفت قواها في سبيل الحق واستعملت
 القوى والآلات البدنية في تحصيل مطلوبها القدس ومراعاة عقبة
 ثم بقاؤه ورفعه بالكلية كما في قول الشرح من الحكام - واذ كانت النفوس
 تبعيت في مراحها الاجسام ولا سبيل الى الثاني وهو القول بالتنازع
 وانتقال النفس من بدن الى بدن اخر سواء كان من توجه اولادها
 كان النقل بالنزول والصفود لان النفوس حادثة على ما علمنا
 هو مذهب المعلمين والركن وبها المتأخر من خلاف للاقدمين
 من حكماء الفرس يونان ما خلا ارسطو واتباعه فيكون التنازع محالا
 لان النفس كلما كانت حادثة بحدوث البدن كان المخرج البدني
 باستعدادها في حاضرتها وجودها من المفارق وتعلقها به فالبدن
 الصالح للنفس كاف في فنيضها النفس عن مبداءها فكل بدن يصلح
 ان يتعلق به فلو تعلق به نفس اخرى بغير ما استحقه بالاستعداد عن المبدأ
 بل على سبيل التنازع فقد تعلق بالبدن الواحد نفسان مؤيدتان
له ذاتيتان مدركتان هو في لاذ لا يشترط واحد من الناس من ذاته
 الانفس واحدة وايضا ان كان النقل بالنزول من الانفس فظاهر
 ان عدد حيوان يربط على الانفس كالنبات على حيوان فيفضل ذوات

ذوات النفوس من الاجساد البدنية بشئ لا يتقاييس وهو محال
وان كان بالصدق والاشارة فالنفوس المستقلة تفضل على الاجساد
فيتمايز ومن حيوانات الضفادع يزده ونوع واحد منها على
جميع حيوانات الكلب وكذلك في النبات فلا يصح ما راؤ وتفصيل
هذا البحث يطلب من كتاب حكمة الاشراق وشرحه للعلاء الشيرازي
قوله لما ثبت بقاء النفس بعد خراب البدن يزده ان يثبت ان
لها سعادة وشقاوة حقيقيتين دون ما هو عجب البدن وخبراته
وشهوره فانه من ان تفصيلها مستفادة من الشرح ولا شك ان
سبب السعادة هو حصول الذات وان سبب الشقاوة هو
حصول المؤذيات واثبات اللذة والالم موقوف على تصورهما فهذا
قوله الذات ادراك الملايم من حيث هو ملايم وانما قد يجيشه
لان الشئ قد يلايم من وجه دون وجه اخر والابداد تختص بالجهة
التي هو من تلك الجهة ملايم واعلم ان ادراك الشئ كما عرفت قد يكون
بحصول صورة ما وبقوله وقد يكون بحصول ذاته واللذة لا تتم
بحصول ما يب وي اللذة بل انما يتم بحصول ذاته ولهذا عدل الشيخ
الشريف عن هذا التعريف المشهور بقوله الذذة هي ادراك ونيل
لاصول ما هو عندك كمال وخير من حيث هو كذلك فاردت ان ينيل
الذي هو بمعنى الاصابة والوجدان وانما لم يكنف بالنيل لانه لم يدرك
على الادراك الا بالجزء واللذة لا يحصل الا بالشعور بما هو ملايم
وجزءه كالم يوجد لعقل يدرك على الادراك والاصابة جميعا بالمطابقة
او ردها معا وقدم الاعم الدال بالمطابقة واردها بالمخصص
الدال بالجزء وجهه زعموا ان اللذة خروج عن حالة الطبيعة
وهذا خطأ نشأ من اخذهم ما بالذات مكان ما بالعرض فانه
ان ادراك محسوس يكون بسبب انتقال الالة وتغيرها عن حالة ال
حال فكون المدرك مما عقلت هو النفس لا الالة فمتى انتقلت الالة
وتغيرت عن حالها استقلت القوة المدركة بحصول المدرك ووجوده
اذ لم يكن مصحوبا بالاشارة او عدم كمال افر لها من حيث هو وجوده

فان كان الوجود

فان الوجود من حيث هو وجود ادراكه ونيله لذة بالشئ المذكور
فنسبة المدرك اليها نسبة صورة المكتبة الى النوع واما ادراك
نفوس الافلاك فليس فيه انتقال لافي الالة والافق القوة كما عرفت وكما
قوة مدركة لذة بحسبها كالحمد الذوق والمورعة البهيم والنفوس
عند التمس والتمتع عند الخيال والانتقال عند الغضب وقد اشتهر بان
ان كل واحد من هذه المحسوسات ملايم للنفس بوجه من الوجوه وليس يلزم
ان يكون كل محسوس ملايا لالة المنفعة به والملايم بالنفس الناطقة
من جهة قوته النظرية ادراك المعقولات بان تمكن النفس من تصور
قدرا ما يمكن ان يبين من محقق الاول فانه ادراكه على ما هو عليه
والاكتفاء به انه غير ممكن ولا يمكن للممكن من هذه ذاته فاما لا من وراء
حجاب او حجب حتى المعنى الاول هذا ايضا لا يتعد ذاته الا بوجه كسطة
من هذه نفس ذاته فيكون شعوره محققا بحسب شعوره ذاته وهذا
لا ينافي في الغناء الذي ادعوه فانه يحصل بترك الانتفات الى الذات
والاقبال بكنية الذات الى محقق الاول وترك الانتفات الى الذات
لا يستلزم نفى العلم بها مطلقا سواء كان بكنية الذات الى محقق الاول
وترك الانتفات الى الذات لا يستلزم نفى العلم بها مطلقا كما ان العلم
من المبادى لا يستلزم الانتفاء بل وكفى بعلمه ومحصل ان قوة تترك محقق
الاول بقدر ما يسع ذاتها من نيله ويحجب عنه محقق بقدر قصوره ونقصه
فلا حجاب عن شعوره محقق صفة القوة عن العلل التي الا قصور الذات
ونقص درجة الوجودات عن كمال محقق وجماله عن درجة في الوجود فانه
لحجب بقدر مراتب القصور والاعدام تكون لا شعوره بالنفس والقول
انه كمالها لا بقصور ذاتها وبالا يكون موجودا لان من الكمالات
كما لا يشع العقول العقلية بقصورها في وجود ذاتها عن رتبة الاول
ودرجة وجوده وانه واجب الوجود لذاته في جميع جهاته اي كل ما يتصور
في حقه ويلمح بجانب ربوبيته يكون حاصله من جهة ذاته بلا جهة كماله
في ذاته بغير عن النقص والشور والآفات فان منبهها الى كماله
والقوى والامكان ينابيع الوجود منبع المنفعة تحييه على الوجه المحسوب

في نظام الوجود بحيث لا يتصور ما هو اعلی واصوب مما قد فرض عنه
من النظام ثم ادراك ما يترتب بعده من العقول المجردة والنفس
الفلكية والاجرام السماوية من الافلاك والكواكب والكائنات العنصرية
من الباطن والركبات حتى يصير النفس بحيث يرسم فيها جميع الموجودات
من الواجب والممكن على الترتيب الذي هو لها بحسب الواقع فيكون
عالمها عقليا مضاهيا للعالم الحسي كانه عالم ان النفس ان العالم الحسي
لا يماثله قال الشيخ لا يمكن ان النفس على المبلغ بسبب بطلان
سعيه في العلم ونحو ذلك الذي يقع في مثله التفاوت العلمية
في كتاب المباحثات اكتفى بالسؤال للمفارقة وفي كتاب الشفاء
زعم على سبيل التقريب ان يتصور النفس المبادئ المفارقة لضيق
حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عند حالها بالبرهان وفي
العدل الثانية للمور الواقعة في تحركات الكلية دون كبرية الاشياء
وتقرر عند هذا طهيئة الكل ونسب اجزائه بعضها لبعض والنظام
الاخذ من المبدأ الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه وتصور
الغاية وكيفيتها ويتحقق ان الذات للكل اي وجوده تخصها واية
واحدة تخصها ذاتها كيف يعرف حق لا يلحقها كثرة وتغيب بوجه
من الوجود وكيف ترتيب نسبة الموجودات اليها انتهى واما الملايم لها
من جهة القوة العملية فهو ان يتسلط على رية القوى البدنية فيحصل
لنفس طهيئة استملاية قهرية على البدن وفواه فان انفعالها عن
القوى وتأثرها عنها من شقاوتها واحتياجها بها عن حق واستقلالها
عليها وعدم انقيادها من سعادتها وقربها منها وما دام في البدن
لم يكن به في استملايتها ومباشرتها فليست تتلها بقدر الضرورة والاحتياج
وليسكن بها سكن النوسط بالان لا يكون فاجرا ولا جامدا في تعلق
الشهوة بل تحقيقا توسط الشهوة ولا يكون ايضا منهورا ولا جامدا
بل شيئا عاجب القوة النفسية فان الشجاعة ترسقا الشهوة
وحيث ان اولئك له حكمة في المعيشة وحسن التدبير في نفسه وفيما
بينه وبين غيره سواء كان اهل منزله او اهل بلده في المعاملات

الشرعية

الشرعية او في السياسات الملكية ان كان لها زينة في السياسات
وهذه حكمة توسط في تدبير نفسه ويظهر دون مجتهدة والبلاية فيهما
غير حكمة التي هي علم بحقائق الامور في كل حال كان اشدها او اقلها
احسن بخلاف هذه نخصال الشئ هي التي تسمى عدالة في عدالة
من الاخلاق المركبة ومتى انصف بها وكان حكمها بالحكمة النظرية
التي هي العلم بحقائق الاشياء فقد كمل القوتين النظرية والعملية
التي هي العلم بحقائق الاشياء النفس فانه ادركت كالاتها العملية
والعلمية من حيث انها كالاتها مؤثرة عندها ادراكا تاما من دور
الحاكي البديهة التذت بالامانة وهذا الادراك على وجه التمام حال
لها بعد الموت وانما قلنا ان هذا الادراك حاصل لها بعد الموت لان
النفس بعد تحصيل المعقولات وحيرتها غفلا بالفعل بتكرار
احتياجها وحصولها لها حتى يصير ملكة لا يحتاج النفس في تخصبها
الى تخشم كسب جديد بل بتوجهها الى العقل الفع والقضايا بها
وقد حصل لها ملكة الاتصال لا يحتاج في تعللها الى الالة بخلافه
فيكون تعللها حاصلة بعد الموت وفي الالة البدنية وقد ذكرنا
المعرفة اذا اشددت بسبب شدة القوة الداركة وزوال المانع
عن الادراك انقلب من هذه فيكون الذلة للنفس بسبب
ادراكها في الغلبة على الوجه الاكمل حاصلا بعد الموت وعدم
حصولها اي عدم حصول الذلة بالتملقات محقة حالة تعلق
النفس بالبدن وفواه الحادية انما كان لقيام المانع من الادراك
الملايم المصوب للذة او عينها وهو التملقات البدنية والعلل
بحسبانية فان العذر الذي يملكه النفس من البرهانية بالمشاهدة
مختلف عليها حين التعلق بالبدن المانع لثبوت هذه فان البرهانية
تابعة لثبوت هذه بل عينها حيث يخفى قدر المانع هذه يخفى قدر الذلة
والبرهانية كقولها مع فلا تقيم نفس ما اخفى لهم من قوة العاين
وما تجده النفس حال الادراك عند تحلل الشبهات واستيفاع
المطلوبات فان ليس بلذة الادراك الشهوة بل هي شهي

قلب وبتة من اللذة العقلية نسبة اليها كنسبة الالة اذ
 حتى يحصل راحة المذوقات اللذة الطعم الالة اذ يتعلمها
 ومع هذا كثر ما يكون الات من متغير في امر بهمة من المعقولات والحق
 له امر شهواني عظيم في بابه وخير بين الشطوبين استحقاق الشهوة
 ان كان كبير النفس فالقدر الذي ينال النفس من اللذة سبب الشهوة
 حاجبا له في هذه الدار الدنيوية لكنه من المعلوم انها اذا ارتاحت
 في هذه النشأة بذكر الله وصفاته ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله
 الكان بينها وبين هذه الامور مناسبة شديدة وبوزن ينالها من
 البرهمة والسعادة عند الفراغ من البدن قدر العتد به وعصوب
 اذ انتميت في النشأة الدنيوية بمعرفة الله وحفاضة المعربين
 فاذا انفصلت عن البدن وكانت مشبه بالكمالات عارفة بمعرفة
 حقيقتي على وجه اليقين فزال عنه العاين البدن والحذر الذي كان
 حاصلها بسبب مطالعة اللذة العظيمة دفعة ويكون تلك اللذة
 والبرهمة فوق اللذات حسية ومجسدية بوجه لا يناسبها لانها لا تحصل
 للجوارح حسية المحضة عند حالتها الطبيعية وهي اجل من لذة الشرف
 اذ التقاوت في اللذة قد يكون بحسب شرف القوة وخستها
 وقد يكون بحسب مقدار الادراك فالادراك القوي لذاته قوتية
 والضعيف ضعيفة وقد يكون بحسب المدرك فكل ما اكل والى
 الكمال المطلق اقرب كانت اللذة اقوى فاذا كان كذلك فكيف
 يناسب اللذة حسية مع حفة خواص وتصور الحسوس تكونها على
 مادية ونقص الادراكات وسواها لانها لا يقدر على تحصيل مدركاتها
 على شوبها من الملابس الى ما يناله العقل من الله عند مشيئة وجه
 الوجود بذاته الذي هو الكمال المطلق لا بشيء نقصان وما يليه
 من الملائكة المقربين والذوات المقدسين يميز من جهة المدرك
 فان القوة العقلية قد علمت انها غير موجودة في مادة من اذن بعيدة
 عن النقية والدفور والهلاك لانها اقدم الموجودات نسبة الى وجه
 الوجود لذاته بخلاف القوى الدائرة حسية في ثبات مادية ضعيفة

الوجود

الوجود يقول الى وهين وفور ثم الى زوال وفور واما من جهة
 الادراك فان القوة العقلية تدرك المعاني برتبة على اسرارها
 كما اشترنا اليه والقوة حسية تدرك كل معنى تدركه مشوبا بغيره من الغواصة
 والعورض ولا يقدر على ادراك حقائق الاشياء وبواطنها بل تدرك
 الظواهر بحيث يقبل التغير والعقل يدرك جوهر الاشياء وامر
 بحيث لا يقبل التغير دانية يريد ان يثبت في هذه الهداية الاله
 العقلي ففقه اولاهاته ادراك المتاني من حيث هو متاني ومتاني
 الشيء ما يقابل ما يلقيه وفائدة قيد حسية وسائر ما يتعلق بتغير
 الاله يعلم بالمقاييس الاما ذكرنا في تقية اللذة ثم قال والمتاني
 للنفس الناطقة من جهة القوة النظرية لها بما هو الهية المتفانية
 الكمال من الاعتقادات المتنافية للحق ومن جهة القوة العملية لها
 الاخلاق المذمومة والاهبات الانقارية ومضادها للماديات
 المتنافية للسعادات فالنفس اذا فارقت البدن وتخلص فيها
 الاهبات المضادة للكمال الحقيقي من الجهل المكنب واطاعة الشهوة
 فيعرض لها الاله العقلي وانما يحصل لها ذلك الاله قبل الموت لانها
 بتدبيره البدن وانما تناسل في ظلمات الطبيعة وتفسرها بفثوة
 الهوي فانت هاتك العلاني والعوائق ذاتها وما يخص بها
 من الكمالات ومعشوقها حقيقتي كتنسي الامراض الاستلذا بالكل
 وتميل الى المكروهات في حقيقة ويفرح بها كما يميل المريض الى اكل
 الطين ويستلذ به بسبب محالة الغصية كما اشترنا اليه سابقا
 فحسب لذة اللذة ومجراحة راحة والنازلة والظل حور فاذا
 فارقت البدن وصيقت ادراكاتها لاجل زوال العلاني عرض لها
 حينئذ من الاله فقد ان ما يعتقد كالا وجفرت ما يحصل من اللذة
 العقلية ذكرنا عظم منزلتها فيكون ذلك شفاوة وعقوبة لا يوزنها
 في الشدة تفريق الارض بالنازلة وتحميد البدن بالزهر وبرود ذلك
 انما يكون لنفس الكسب الشوق الى كمالها وجزم بان كمال النفس يتصور
 المعقولات وحصول صفة الكودون الفاضل من العوام والنساء

والصبيان **سورة** قد علمت ان كمال النفس الناطقة بحسب
جزئتها النظري ان يحصل لها مقورات حقايق الاشياء والتصورات
التي هي بوجودها واحوالها وهو كمالها الثاني معها وبحسب جزئها
العملي بقدر الفائق عن البدن وقواه فانفس الناطقة باعتبار
جزئها النظري لا يكون كماله او ناقصة وعلى الثاني لا يكون
ان يكون العالي لا الى كمال شوق ام لا واذا اعتبر من كل حالها العلمية
الى كل من محالات التثنية النظرية انفس كل منها الى قسمين وهما تلك
التي هي مع بقا النفس عن الهيئات المذكورة اولاهما والمصل وورد
في هذه الهداية حالة الاولى بقسمين وبيان مرتبة النفس مع كل قسم
من المراتب السعدية والشقاوية فقال النفس الكاملة بالتصورات
محققة وباعتبارات البهيمانية اذا فارق البدن وحصل لها
مع ذلك كمال العلم التنزه عن العلايق الجسمانية والهيئات الرديئة
الظلمانية اتصلت بعالم القدس والطمست مع الملائكة المقربين
في حضرة جلال رب العالمين في مقعد صدق عند مليك مقتدر
كفى عبد البطلان والذور عند ملوك الانبياء وملاكها فيحصل لها مع
لذة اللقا وسائر اللذة العقلية مالا عين رأت ولا اذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر فان في رفته ولم يحصل لها التنزه عن العلايق الجسمانية
والتي هي عن العوائق البدنية بل يبقى في الهيئات البدنية وتعلق
بها الميل الى اللذات والشهوات حسية بغير سبب تلك الهيئات
محبوبة عن الاتصال بالسعادة وتبقى مشتاقة الى مشربها حسية
ولم يجد لها سبيلا لتفقد الآلات فيبقى بها اذى عظيم يكون ليس
بهذا الامر لا زعاجيل امر عارض فيتم وللام الذي كان لاجله ويحصل
بها اللذة بالمعارف التي اكتسبها وينتج طغيان سلك المقربين و
ذلك بعد زوال تلك الهيئات ومدة بقا هذا الالم مختلف
طولا وقصرا بحسب كية تلك الهيئات كثرة وقلة وبحسب كية
رسوخ الهيئة قوة وضعفا **سورة** اورد في هذه الهداية
بجملته الثانية وهي حلو النفس عن كمال العلم مع شوق اليه

على السبيل

على سبيل الاجمال من غير تفصيل لها الا قسمين وبيان مرتبة مع هذه الحالة
فقال النفس الناطقة الساذجة اني خالية عن الكمال اذا ظهر لها
اتفاقا ان من ثباتها اركان حقايق بحسب المجهول من المعلوم اليها
بسبب ما يتفوق لها من كسب المجهول من المعلوم بطريق النظر في الامور
بجزئية لزم لها من هذا الكسب شوق الى الكمال ان يحقق لها منه اركانها
لو استغلت بتجصيل المعارف الحقيقية والعلوم البقية التي يترجم كل
عاقلة في معانداتها فضيلة وكمال وان بجمل زريعة ونقصان طغلت
بها تلك المعارف والعلوم حصل لها شوق وميلان ذالتي الى الكمال
لكن هذه الشوق مندرج فيها لا يظهر لها ظهورا تاما في مجيئة الدنيا لكثرة
اشتغالها بما يبسطها عن هذا الشوق من التعلقات البدنية والشهوات
الدنية كما في قوله في الهالك الشاكر حتى زرتم المقابر فاذا فارق
البدن الكشف لا شوق ذالتي الى الكمال وليس لها سبب الكمال في هذه
الالات والقوى بسبب الموت بوضوح لا من اجل ذلك الى الشوق
الى الكمال مع عدم وعدم القدرة على تحصيل الالم العظيم وحصولها
اذا كانت معها بعض الهيئات الرديئة لان يقول اما مقصود من السعي
ومتكاسر عن اكتساب الكمال الانسج واما معاندون جاهدون
لحق مقصود لاراء فاسدة مضادة لاراء محقة والنفس العبيدة
التي صرفت قواها في غير ما خلقت لاجله وكفرت بانعم الله فثبت
فيها علوم باطلة وعقائد فاسدة ورسخ فيها ملكات بخرمكية
وصعيات مضادة للكمال فهم اسوء حالا واكثر بلاء وادوا
ملاء اذ قد تمكنت فيها رشوق فارقتها وكانت عذبة الوسيلة
الى بدء ايها المكنة في كسب سعي الاشواق محترقة بنار الهم الفراق
وهو النار الروحانية التي تطلع الى ظهور وتعلو على الاقدار والقدرة
الأكبر الذي قدم عليه من ذلوبة العذاب الاولى واعلم ان حرارة
هذه النار الانبوية تابعة لصورتها النوعية كما تحققت من قبل
وقد حقت في غير هذا الشئ ان لظروف جسماني فردا روحانيا
منه في عالم الالام فالنار الجسمانية شوق من نار قدر الله المصونة بعد

نزولها في مراتب كثيرة كثر لها في مرتبة النفس بصورة الغضب
اذ ربما تؤثر قوة الغضب في اوراق الاخلاق مع طوليتها بالابوة
النار في حطب ومن هذا يعلم ان كل مسخن لا يجب ان يكون حار فاذا
النار حامية انما النار روحانية فلا جرم ان ايلام تلك النفس وادوم
من ايلام عود كلف وخلق قوة جسمانية متناهية التأثير كما هو وهذا
مع ما ورد ان النار غشت بالماء سبعين مرة ثم انزلت الى الدنيا ليكن
الاستفاد بها فان لا نريد هذا ايضا والاشراق والتدليق والتميز فان
ذلك كله سبب من النار الحقيقية وانما ثبت لهذه النيران لانها ليست
بمادة محضة بل فيها نار ولزور وانما النار المحضة فتأكلها النار كقوة مودية
فقطعة نار واحدة وهذا المحسوس من النار ليس خفيا حقيقة والذي
يباشر الاحراق والتفريق حقا وحقيقة هي نار الهبة مسدودة عن
محسوس خارجة من الفكر والقياس وهي النار الكبرى المنطلقة على النفوس
والافئدة المرتبطة فوعا من الارتباط بهذا المحسوس **بهدية**
اولاد ان يذكر في هذه الهدية الحالة الثالثة وهي خلق النفس على الكمال و
عن الشوق اليه وقسمها الى قسمين من جهة حقيقة علمها حيثما علمها
مع كل منهما من المرتبة فقال النفوس المعلقة التي لم تكتسب العلم
بحقايق الاشياء والشه في التجربة عن العالم الاواني فاذا رقت البدن
بغير مشقة الى الكمال ولا مكتسبة شوق الى تحصيله بالبرهان لعدم
حدوث راي فيها وكانت خالية عما يقولها من الهبات البدنية والافئدة
الردية حصل لها النجاة من العذاب وخلاص من الآلام فخلصها من الم
الشوق وعذاب الهبة المضادة لكل حال خالية عن اللذة والالم
والحق ان لها لذة ضعيفة كما قال الربيع في اشغال لذة الرحمة ووجه
بينها كل شيء عالم يوجد فيه حقيقة منافية للرحمة فكانت البلاء
او في الخلاص من فطنة تارة أي ناقصة النطق الذي يحصل منه
بجهد الشوق دون ان يبعث صاحبها الى تحصيل الكمال واما اذا لم يكن
خالية من الهبات البدنية الردية وليس عند حقيقة بزر ذلك ولا معنى من
المعاني العلمية فينال بفقدان البدن ومقتضياته لان خلقه يتعلق

بالبدن واستشبهات قواه باقية من حصول الشائق اليه لضعف الالات
تخصيصه ويستغنى كذا لا يورد مفيدة بسلاسل العداوى البدنية مغلوبة بالار
الهبات الردية فيكون في عتقة وعذاب اليهم كاشرة العجزة الفسقة
لكنهم لعدم تجردهم والكارصم الحق ليس عذابهم وانما بل بيزول بزوال
تلك الهبات شيئا فشيئا فلا بأس بان يفضل حال الناس في
ما لهم وتقيهم مقبلا اقرب الى الافهام من الذي ذكره المحقق في
على بعض الرموز القرآنية فنقول ان الناس بحسب العاقبة سبعة اقسام
لانهم افاضاء وهم اصحاب البهيم واما رقيقا وهم اصحاب الشمال و
اما الباقون المقربون قال الله تعالى وكنتم ازواجا نكته في صحب البهيم
ما اصحاب البهيم الآية واما المطهرون الذين حق عليهم القول في القضا
والاتباق وهم اهل الظنة ومحجوب الكل المحتوم على قلوبهم كما قال الله تعالى
وتقدروا انما لهم كثر من محجوب والانس لهم قلوب لا يفقهون بالآية
وفي الحديث الا لله الربان وهو خلقهم للنار ولا اباله واما المنافقون
الذين كانوا مستعدين بحسب المظنة فابدين للنور في اصل الشئ
لكن احتجبت قلوبهم بالربن المستفاد من الكتب الزايل وزكك
المعاصي ومباشرة الاعمال البرهيمية والسبعية لغضاء او طارحهم الشبهة
والغيبية ومزاولة المكائيد الشيطانية بقوتهم الوهمية بجهنمية حتى
رسخت الهبات الفاسدة والملكات المظلمة في نفوسهم وارتكبت
على افئدتهم فبقوا كاهن حيارى في الضلالة تأبهين في العداية
وقد حبسوا اعمالهم واسكنت رؤسهم منهم أشد عذابا واسوأ حالاً
لما فاة مسكة استعدادهم بآلام والفرقان هم اهل الدنيا فآلامهم في الآخرة
من نصيب اما الاول فليعدم استعدادهم راسبق يقول الهدية واما الثاني
فله وال استعدادهم وسخهم وحظهم لف واعتقادهم منهم اهل
مخدوع في النار الاما ثالثة واصحاب البهيم اما اصحاب الفضل والنبوة
الذين امنوا وعملوا الصالحات لنجته راجين لها راضين بما فرجوا
ما عملوا حاضرة او محلا درجات مما عملوا ومنهم اهل الرحمة والباطون على سلا
نفوسهم وصفاء قلوبهم المسؤل درجات نجته على حسب ما سلكهم

واستفادوا منهم من فضل ربهم لا على حسب كمالهم من ميراث العلم
 واما اهل العقول الذين خلطوا علما صالحا واخر سائيا وهم قسم من العقول
 منهم من استفاد منهم وعدم راسخ سبيلهم لثقة من اوليها اياها
 ومباشرة القوى العلمية فيها او لمكان توهم عنها والاطلاع على قبح ما فعلوا
 منها بحسب الابحان والاعتقاد الصحيح لاجل استعمال القوة النظرية والتفكير
 في عوالم الامور فاولئك يبدون سبيلهم حسنة والمعدون حسنة
 بحسب ما راسخ منهم من المعنى حتى يخلصوا عن دون ما كبوا فيه او هم
 اهل العدل والعقاب والذين ظلموا من هؤلاء يصبرهم سمات ما فعلوا
 لكن الرحمة يبدون كرامهم لعدم تحجروا والطفبان ويهولوا اهل الاخرة والاث
 اما محبوبون او محببون فالحببون هم الذين جاءهم وفي الله حق جهاد
 وانا بواله حق انا به فهداهم سبيله بتكيد القوتين لهم في العلم
 والعمل بالاشفاق بالعلومات والتجرد عن محاسنات والمحبوبون
 هم اهل العناية الازلية الذين اجادهم وهداهم الى صراط مستقيم
 والصفاء بحاصل وخاصة لانهم هم المستعدون الذين بقوا على
 فطرتهم الاصلية واجتنبوا رين الشرك والشك لصفاء قلوبهم وزكا
 نفوسهم وبقا نورهم العقلي فلم ينفصوا عن هذه الله والفرق بينهما بان
 المحبوب يحتاج الى هداية الله بعد جذب والوصول لتكميل ذاته وسكوته
 في الله كقولهم ما يجيبا عن كل ذلك لنثبت به فؤادك وقوله وكلما
 نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك والمحب يحتاج الى
 الهداية والتوفيق لسكوته سبيل الله قبل الوصول او لسكوته في الله
 بعد الوصول فقد علم ان مدار الشقاوة التي توجب الهلاك السرور على ضرب
 من جهل البسط والاختلاق في لينة غايته الشرف والشرارة فان تقاوتها
 منفصلة بل لا يقتضي الشقاوة بل مخلو عن كمال مع سعادة ناقصة
 وتفصيل ذلك ان فوات كالات النفس اما لا يمدى كقصص غيرية
 العقل او وجودي كوجود الامم المضادة والكمالات وهي باراسخه او
 غير راسخه او كواحد من الاقسام الثلاثة اما ان يكون بحسب القوة
 النظرية او القوة العملية فتصير ستة والذات بحسب نقصان الغيرة

في القوتين

في القوتين من غير متجزة بعد الموت ولا عذاب بسببه اصلا والذات بحسب
 مضار راسخ في القوة النظرية كالجهد المركب الذي صار النفس غير متجزة
 عنه فيقترن اصلا يكون عذابه وازا واما الثلاثة الباقية اعني النظرية الغير
 الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كما
 الاخلاق والكمالات الروية المسحكة وغير المسحكة فيزول بعد الموت ما لعدم
 راسخها او كونها سمات مستفادة من الافعال والامانة فيزول فيزول والذات
 لكنها تختلف في شدة الرواية وضعفها وفي سرعة الزوال وبطءه فتختلف
 العذاب بها في الكرم والكيف بحسب الاختلاف بين هذا اذا عرفت النفس
 ان لها كمالا فانيا اما لاكت بها ما يضر الكمال او لا تشغلها بما يضرها
 عن اكتسب الكمال او تشا سلبها في اقسام الكمال وعدم اشتغالها بشئ من العلم
 واما النفوس السبعة في لينة عن الكمال وعن بضائه وعن الشوق الى الكمال فتقع
 في ستة درجات من السعادة بليق بها غير متساوية بآثارها في الاشياء
 الا انه ذهب بعض الحكماء الى انه لا يجوز ان يكون موطنة عن الادراك
 فلابد ان يتعلق باجسام اخرها لانه لا تدرك الا بالذات جسمانية
 ولم ينقطع علاقتهم عن الاجسام وحينئذ اما ان يغير بادي صورها ويكون
 نفوسها سواء كان في شدة اخروية كما بقوله اهل الشريعة حقة او
 في هذه الشدة الانبوية كما بقوله اهل التسامح واما ان لا يغير فذلك
 وهذا هو الذي مال اليه الشيخان ابو نصر وابوعلى من انها متعلقة
 باجسام سماوية لا على ان يكون نفوسها مدبرة الامور كما بل على ان
 تشتملها بالامكان ثم تقبل الصور التي كانت متعلقة عندها وفي
 وحدها فتشاهد تجليات الاخروية على حسب ما تحبها قال بعضهم ويجوز
 ان يكون جرم الذي يتعلق بهي به متوقفا من الهواء والادوية وغيره
 متخرق فيحصل لهم به سعادة وحشية وكذا ذلك لبعض الاشياء شقاوة
 وحشية قال صاحب التلويحات لا اصل له اذ ما هو في الهواء لا يبقى
 فيه اعتدال وان قرب من النار فتجلى به سرعة الوجودها وان كان
 دونه في الهواء فاما ان يتجلى بجهة او يتكاثف فيزول ببرد وليس فيه جرم
 محيط فيلب عليه اليس في حفظه عن التبدد ولمنع غيره من كازجه

ويتبعين فيه محل الخيل من بكابه ولا بد من جوهر يابس تحفظ
 فيه الصور ورجب ليقبل وليكن هذا اخر ما تبينه لنا من شرح هذا الكتاب
 مستعدين للمهم الصواب عند تلاطم امواج الاموم وتترامق افواج الغوم
 وحلق الديار عن يوف قدر غوامض الاسرار وعلوم الابرار سيما
 في هذا الزمان الذي انطفت فيه النوار الحكمة وانظمت فيه اسرار المعرفة
 فقد اقبلت بجاعة يرون النور في الامور الالهية بؤلة وفي لغة اوضاع
 جماله خلق صفاته هذا مع انهم اخذوا من العجز والقصور واتت معظم
 القوى الى الخلل والقصور والتمس من حيث طبيعة على الانصاف وحسب
 بحسب النورية على مجرور الالفت في ان ينظر فيه بعين الانصاف
 واصلاح الفادوس الخلد بعد التأمل والاستكشاف وانه اذا عثر مني
 على سهوات يستر في بذيل غيا وزه غفونا في كنف دقائه لمعترف بالقصور
 والعجز وذلك لفقد البصافة وقصور الباع في الصنافة ومع هذا فقد جأ
 هذا الشرح بحمد الله تعالى لا يوجب فيه ولا اضطراب ولا ارتباب قريبا في الاقدام
 في نهاية علوه رفيقا عاليا في المقام مع غاية دقوة مشتملا على مقصودات
 غريبة لطيفة ومقتضيات على شرفه بقية النفس ملكة الى استخراج
 المبطل المعطلة ويقيد الذهن اطلاقا على المباحث المشككة على
 ان لا يزعم الى قد بلغت الناية فيما اردته خلا فان وجود الفهم لا يحصر
 فيما نمت ومعارف محلا لا تتقيد باعلت فان كفى اوسع من ان يحيط
 به عقل وجد واعظم من ان يحصره عقودون عقده والله اعلم
 بالصواب الملهم لا اولى الالباب تمت الكتاب بعون الله
 الملك الوهاب سنة اربع ومانين والفسر سهرجاري

عن يد عبد الصغفر الحنف المعمر الى رحمة ربه العظمى

السيد ابراهيم بن ابراهيم السورلوي

عم الله له ولوالديه والاسادة

ولجميع المؤمنين والمؤمنات

والله المهر جمع

والى

٢



Süleymaniye U. Kütüphanesi			
Kisim	H. Hüsnî		
Yer	...		
Eski Kayıt No	1227		